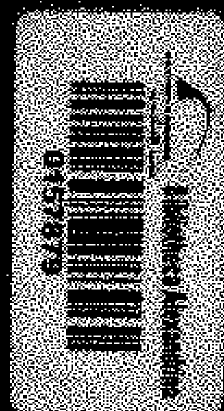
# المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس

أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نوراني



# فهرست عام*


ابن‌سینا: ۱
ابومحمد الفارسی: ۱
الاسکندر: ۶۱ ــ ۶۲ ــ ۷۲
اشرف‌الانبیاء: ۱۱۷
افلاطون: ۸۵ ــ ۱۲۱
الانبیاء: ۱۱۵ ــ ۱۲۰
الانفس الجاملة ۱۱۴
الاوائل: ۷۲
اهل‌الدنیا: ۱۱۴
اهل‌السعادة و اهل‌الشقاوة: ۱۱۵
اهل‌العلم: ۸۴
اهل‌المعمورة: ۹۰
البدنیون: ۱۱۴
بطلمیوس: ۶۱ ــ ۶۸
بعض اهل العلم: ۱۱۴
بولیموس: ۱۱۴
تلخیص الحس والمحسوس: ۱۰۲
تلخیص‌السماء والعالم: ۳۸
تلخیص السماع الطبیعی: ۳۸
تلخیص النفس: ۱۰۲
ثامسطیوس: ۶۱ ــ ۶۲
جاریة: ۸۷
الحکماء: ۷۷
ربان السفینة: ۱۰۵ ــ ۱۰۶
الروحانیین: ۱۱۲
الریاضیات: ۶۸
السامانیین: ۸۷
السماع الطبیعی: ۳۴ ــ ۶۹
الشرایع: ۱۱۳
الصبیان: ۱۱۴
صبیان المعقول: ۱۱۴
طبیب: ۸۷
الطبیعیات: ۵۰ ــ ۵۱ ــ ۵۲
العقلاء: ۱۱۶
العنین: ۱۱۲
الفلاسفة: ۷۴
الفیلسوف: ۳۴ ــ ۶۱ ــ ۶۸ ــ ۸۵
کتب المنطق: ۷۳ ــ ۹۷
کتبنا المنطقیة: ۲۶
مبادی الکل: ۶۲
المبدأ والمعاد: ۱
محمد: ۱ ــ ۱۲۱
محمدبن الهیاج: ۱۲۱
مدرکی المعقود: ۱۱۴
المدرکین: ۱۱۴
المشائین: ۶۱
المعطلة: ۴۹
الملائکة: ۱۰۳
ملك من السامانیین: ۸۷
الممرورین: ۱۱۸ ــ ۱۱۹
المنطقیین: ۲۶
الناس: ۸۱
النبی: ۱۱۷ ــ ۱۱۹
النفس (کتاب) ۲۹ ــ ۱۰۲

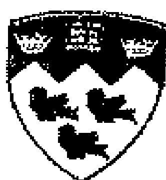

* چون در شماره‌گذاری فهرست عام (ص ۱۲) اشتباه رخ داده لطفاً از این ورق استفاده بفرمائید.



مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری

دانشگاه تهران



# المبدأ والمعاد

## للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نوراني

تهران ۱۳۶۳

چاپ اول

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۶

زیر نظر

مهدی محقق

انتشارات
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
صندوق پستی ۳۱/۱۱۳۳

تعداد ۴۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ شرکت افست «سهامی عام» چاپ شد


قیمت ۱۶۰۰ ریال
مرکز فروش: کتابفروشی طهوری، مقابل دانشگاه تهران

# سلسلهٔ دانش ایرانی

**انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران**
**با همکاری دانشگاه تهران**
**زیر نظر: مهدی محقق**

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲).

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت‌نشینی، با ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸).

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به‌اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور

ایزوتسو با مقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶).

۸ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) بـه اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).

۹ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی و انگلیسی و فرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکترسید حسین نصر (چاپ‌شده ۱۳۵۶).

۱۰ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائدمعروف به‌شرح‌منظومهٔ حکمت،قسمت امورعامه وجوهر وعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکترمهدی‌محقق بامقدمه‌ای درشرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ‌شده درنیویورك ۱۳۵۶ چاپ‌دوم‌تهران ۱۳۶۲).

۱۱ـ طـرح کلی متـافیزیك اسلامی بـراساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیـانی بر شرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم). مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهـدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).

۱۳ـ افلاطون فی‌الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی ودیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).

۱۴ـ فیلسوف ری محمد بـن زکـریای رازی، تـألیف دکتر مهـدی محقق، به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهان‌نمای، ترجمهٔ فـارسی کتـاب التحصیل بهمنیاربن مرزبان، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).

۱۶ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی وکلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فـان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد

احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵).

۱۸ـ انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به‌اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیدحسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴).

۱۹ـ الدرةالفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به‌اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (۱۳۵۸).

۲۰ـ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن‌راز، به‌اهتمام دکتر برات زنجانی بامقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ـ دیوان ناصرخسرو (جلد اول، متن بانضمام نسخه‌بدلها) به‌اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷).

۲۲ـ شرح فصوص‌الحکم منسوب به‌ابونصر فارابی، از محمدتقی‌استرابادی، به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جر وسلیمان‌پینس و ترجمهٔ آن دومقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).

۲۳ـ رباب‌نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به‌اهتمام دکتر علی سلطانی‌گرد فرامرزی بامقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۴ـ تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۵ـ نصوص‌الخصوص فی‌ترجمةالفصوص (شرح‌فصوص‌الحکم محیی‌الدین‌ابن عربی)، رکن‌الدین شیرازی، به‌اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به‌پیوست مقاله‌ای از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۶ـ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمهٔ ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سیدجعفر سجادی، بانضمام متن عربی به اهتمام دکتر مهدی محقق‌وترجمهٔ انگلیسی بیست‌وپنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۷ـ الشامل فی‌اصول‌الدین، امام‌الحرمین جوینی، به‌اهتمام‌پروفسور ریچارد فرانك و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۸ـ الامدعلی‌الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به‌اهتمام پروفسور اورت روسن وترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکترجلال مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).

۲۹ـ بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر جلال مجتبوی بـا مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹).

۳۰ـ معالم‌الدین و مـلاذالمجتهدین معروف به‌معالـم‌الاصول، شیخ‌حسن‌بن شیخ زین‌الـدیـن معروف به‌شهید ثانی، با مقدمهٔ فـارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲).

۳۱ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای‌کهن)، باهتمام پروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۲ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بـامقدمه)، ازپـروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۳ـ شرح قبسات میرداماد، احمدبن زین‌العـابدین العلـوی معروف به‌سید احمد علوی، باهتمام دکترمهدی محقق (آمادهٔ چاپ).

۳۴ـ شوارق‌الالهام فـی شرح تجریدالـکلام، عبدالـرزاق لاهیجی، بـاهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۵ـ اندیشه‌های‌کلامی شیخ مفید، مارتین مـکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی بوسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۶ـ المبدأ و المعاد، شیخ الرئیس ابو علی ابن‌سینا، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۷ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱).

۳۸ـ النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقدادبن عبدالله السیوری، باانضمام مفتاح‌الباب، ابوالفتح‌بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۹ـ فلسفهٔ علم کلام، هـ.ا. ولفسن، ترجمه احمد آرام (آماده چاپ).

# فهرست

## المقالة الاولی

### اثبات المبدأ الاول و وحدانیته و صفاته


۱ ـ الواجب‌الوجود و الممکن‌الوجود ۲
۲ ـ واجب‌الوجود لایکون بذاته و بغیره معاً ۲
۳ ـ واجب‌الوجود بغیره ممکن‌الوجود بذاته ۳
۴ ـ ممکن‌الوجود یجب وجوده بغیره ۴
۵ ـ لایکون اثنان یحدث منهما واجب وجود واحد ۵
۶ ـ واجب‌الوجود بذاته واجب‌الوجود من جمیع جهاته ۶
۷ ـ واجب‌الوجود عقل و معقول و کذلك کل مجرد ۶
۸ ـ واجب‌الوجود بذاته خیر محض ۱۰
۹ ـ واجب‌الوجود بذاته حق محض ۱۱
۱۰ـ واجب‌الوجود بذاته تام ۱۱
۱۱ـ واجب‌الوجود بذاته واحد ۱۲
۱۲ـ واجب‌الوجود عاشق و معشوق ۱۷
۱۳ـ واجب‌الوجود کیف یعقل ذاته و الاشیاء ۱۹
۱۴ـ وحدانیة الواجب مع علمه و قدرته و حیاته ۱۹
۱۵ـ اثبات واجب‌الوجود ۲۲
۱۶ـ لایکون لممکن‌الوجود علة ممکنة ۲۲
۱۷ـ الممکنات لایکون بعضها علة لبعض ۲۳
۱۸ـ التجرد لاثبات الواجب و علة الحوادث ۲۳

| | |
|---|---|
| ١٩ـ ثبات كل حادث بعلة | ٢٤ |
| ٢٠ـ مبادى الكائنات و العلل المحركة | ٢٧ |
| ٢١ـ المتحرك بالارادة متغير الذات | ٢٨ |
| ٢٢ـ القوة القسرية و اختلاف أحوال | ٢٩ |
| ٢٣ـ صفات واجب الوجود | ٣١ |
| ٢٤ـ الدلالة على الطريق المعتاد والمستأنف | ٣٣ |
| ٢٥ـ اثبات المحرك لكل حركة | ٣٤ |
| ٢٦ـ اثبات محرك غير متحرك ولا متغير | ٣٨ |
| ٢٧ـ اثبات دوام الحركة بقول مجمل | ٣٨ |
| ٢٨ـ بيان ذلك بالتفصيل | ٤٠ |
| ٢٩ـ مقدمة الى الغرض المذكور | ٤٠ |
| ٣٠ـ مطلب آخر نافع فى ذلك | ٤١ |
| ٣١ـ ان ذلك لم يقع لانتظار وقت | ٤٣ |
| ٣٢ـ المبدأ الاول سابق الزمان و الحركة لا بزمان | ٤٤ |
| ٣٣ـ لايجوز أن يكون أول آن | ٤٥ |
| ٣٤ـ يلزم المعطلة ان يضعوا وقتاً قبل وقت | ٤٦ |
| ٣٥ـ حل مغالطاتهم فى تناهى الازل | ٤٦ |
| ٣٦ـ حل مغالطاتهم فى اثبات التعطيل او ايجاب المساوات | ٤٩ |
| ٣٧ـ الحركة مكانية و دوامها بالاتصال لا بالتشافع | ٥٠ |
| ٣٨ـ الحركة مستديرة لا مستقيمة | ٥١ |
| ٣٩ـ الفاعل للحركة نفس والسماء حيوان مطيع لله | ٥٢ |
| ٤٠ـ حركة السماء مع أنها نفسانية فكيف طبيعية | ٥٣ |
| ٤١ـ المحرك الاقرب للسماويات ليس عقلاً مجرداً | ٥٤ |
| ٤٢ـ أى الاجسام مستعدة للحياة | ٥٧ |

۴۳ـ محرك الفلك لانهاية لقوته و مدبر السماء ۵۷

۴۴ـ المحرك الاول كيف يحرك و هو على سبيل الشوق ۵۸

۴۵ـ المحرك الاول للكل مبدأ لجميع الافلاك ۶۱

۴۶ـ هل اختلاف حركات السماء لاجل ما تحت السماء ۶۲

۴۷ـ المشوقات ليست أجساماً و لاأنفس أجسام ۶۶

۴۸ـ حركة الافلاك وضعية و حركة الكواكب مكانية ۶۹

۴۹ـ الافلاك الداخلة في الحركة الاولى ۷۰

۵۰ـ النار تتبع الفلك في الحركة الاولى ۷۱

۵۱ـ اختلاف الاجسام والانفس و العقول ۷۲

۵۲ـ جرم الكل و نفس الكل و عقل الكل ۷۳


## المقالة الثانية

### ترتيب فيض الوجود عن أول موجود الى آخر موجود


۱ ـ الموجودات كيف تكون عن الاول و تعريف فعله ۷۵

۲ ـ معنى الابداع عند الحكماء و عند العامة ۷۷

۳ ـ المعلول الاول واحد و انه عقل ۷۸

۴ ـ كيف يكون الثواني عن المعلول الاول ۷۸

۵ ـ كيفية تكون ما تحت الفلك عن الفلك ۸۳

۶ ـ كيفية تكون الاسطقسات والعناصر ۸۴

۷ ـ العناية و التدبير من العلل العالية ۸۴

۸ ـ مبدأ التدبير للكائنات الارضية والانواع غير المحفوظة ۸۵

۹ ـ امكان امور نادرة عن النفس مغيرة للطبيعة ۸۶

۱۰ـ هذا المبدأ كيف يعقل ماهيهنا و كيف يؤثر ۸۷

۱۱ـ عناية الصانع و عدله و آثار حكمته على السماوات و الارض ۸۸

## المقالة الثالثة

### بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية و الشقاوة الآخرية


١ ـ النظر المختص بالمبدأ و النظر المختص بالمعاد ٩١
٢ ـ تكون المائدات من العناصر والابتداء من النباتات ٩١
٣ ـ تكوين الحيوانات و قوى النفس الحيوانية ٩٣
٤ ـ تكون الانسان و قوى نفسه و العقل الهيولانى ٩٦
٥ ـ العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى و العقل بالملكة وبالفعل والعقل المستفاد ٩٧
٦ ـ المعقولات لاتحل جسماً بل جوهر قائم بنفسه ١٠٠
٧ ـ القوة العقلية تنقل المحسوسة الى المعقولة ١٠١
٨ ـ مراتب تجريدات الصور عن المادة ١٠٢
٩ ـ العقل لايعقل بآلة و النفس لاتفسد بفساد الآلة ١٠٤
١٠ـ حل الشبهات فى أن النفس الناطقة كمال غير مفارق ١٠٥
١١ـ النفس الناطقة سبب للقوى النفسانية ١٠٧
١٢ـ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن ١٠٧
١٣ـ منع التناسخ ١٠٨
١٤ـ السعادة و العقل النظرى و العملى و الاخلاق الردية و العدالة ١٠٩
١٥ـ السعادة و الشقاوة فى الآخرة ١١٤
١٦ـ النبوة والانبياء يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشرى ١١٥
١٧ـ الوحى بالمغيبات والرؤيا الصادقة ١١٧
١٨ـ الامور العظيمة يراها و يسمعها الانبياء و هى محجوبة عن احساسنا ١١٩
١٩ـ أن الممرورين كيف يخبرون عن المغيبات ١١٩
٢٠ـ المعجزات و الكرامات المختصة بالانبياء ١٢٠

# الفهرس العام


ابن سينا: ١
ابو محمد الفارسي: ١
الاسكندر: ٣٨ـ٣٩
اشرف الانبياء: ٩١
افلاطون: ۶۶
الانبياء: ٩٠ـ٩۴
الانفس الجاهلة: ٨٩
الاوائل: ۵۶ـ٧١
اهل الدنيا: ٨٩
اهل الشقاوة: ٩٠
اهل العلم: ۴٨ـ۶۶
اهل المعمورة: ٧٠
البدنيون: ٨٩
بطلميوس: ۴٨ـ۵٣
بعض اهل العلم: ٨٩
بوليموس: ٨٩
تلخيص الحس والمحسوس: ٨٥
تلخيص السماء والعالم: ٢٨
تلخيص السماع الطبيعي ٢٩
تلخيص النفس: ٨٥
ثامسطيوس: ۴٨
جارية: ۶٨
الحكماء: ۶٥
ربان السفينة: ٨٣ـ٨۴
الروحانيين: ٨٨
الرياضيات: ۵٣
الساماتيين: ۶۶
المعطلة: ٣۴ـ٣۶
السعداء: ٩٠
السماع الطبيعي: ٢۶ـ۵۴
الشرايع: ٨٩
الصبيان: ٨٩
صبيان العقول: ٨٩
طبيب: ۶٨
الطبيعيات: ٨٥
العقلاء: ٩٠
المثين: ٨٨
الفلاسفة: ۵٧
الفيلسوف: ٢٣ـ٢۶ـ۴٧ـ۴٨
۵٣ـ۵۴ـ۶۶
كتب المنطق: ۴٧ـ٧۶
كتبنا المنطقية: ١٨
مبادى الكل: ۴٨
المبدأ والمعاد: ١
محمد: ١
محمد بن الهياج: ١٢١
مدركي العقول: ٨٩
المدركين: ٨٩
المشائين: ١ـ۴٨
الملائكة: ٨١
ملك من الساماتيين: ۶۶
الممرورين: ٩٢ـ٩٣
المنطقيين: ١٨
الناس: ٩٠
النبي: ٩٢ـ٩٣ـ٩۴
النفس: ٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

## تصدير

ان ابن‌سينا المولود فى ٣٧٠ والمتوفى فى ٤٢٨. هـ. قد حظى بمواهب الهية من صحة في الجسم و ذكاء نادر و ذاكرة قوية و عقل خصب و جلد منقطع النظير على العمل و بدت ملامح ذلك في سن مبكرة و استكمل ثقافته اللغوية والدينية والعقلية ولما يجاوز العاشرة ووصل الى مرتبة النبوغ والتخصص ولما يناهز العشرين فصار حجة في الطب والفلك والرياضة والفلسفة و بقي منه انتاج متنوع غزير قل أن يتوفر لمثله مع مالاقى من عنت و اضطراب فخلف لنا مايزيد على مائتى مؤلف بين طويل و متوسط و مختصر وأخذ وتأثر فيها بالفكر الاسلامي واليوناني وثقافة الفرس والهند والسريان وافرغها في قالب فلسفته الخاصة فصارت فلسفة مشائية ذات طابع خاص فهو مفكر عالمي يسرتفع عن حدود الزمان و المكان و فلسفته هي الفلسفة الاسلامية منذ القرن الخامس الى هذا القرن فكانت تدرس بانتظام في البلدان الاسلامية و غير الاسلامية.

ان فلسفة ابن‌سينا مادة غزيرة مستقاة من منابع متنوعة، فقد أخذ ما وصل اليه من اليونانيين، والمشائية واثولوجياء المنسوب الى أرسطو على زعم فلاسفة المسلمين، والحقيقة أنه مقتطفات من تساعيات أفلوطين، وماقرأ من شراح أرسطو الاسكندرانيين وكتب الأوائل وما ناله بما هو مسلم من مباحث اسلامية من اثبات وجود البادى وعدله وابداعه الكائنات وحكمته في ارسال الأنبياء وتشريع الديانة وختم النبوة والاستخلاف للنبي وأنه بالنص أصوب و وضع الأحكام للناس في عباداتهم، و معاملاتهم و سياساتهم، و ذكر امكان الكرامات والمعجزات وبقاء النفس والسعادة والشقاوة الآخرية والثواب والعقاب في المعاد الجسماني والروحاني.

ومما أورثنا ابن‌سينا كتاب المبدأ والمعاد الذى هو بين يديك. ولاحاجة الى

اثبات ان هذا من تأليفه و املائه فتلميذه الجوزجاني ذكر ذلك في سيرة الشيخ الرئيس، و هو شاهد على ذلك. قال: «كان بجرجان رجل يقال له أبومحمد الشيرازي يحب هذه العلوم، و قد اشترى للشيخ داراً في جواره و أنزله فيها، و كنت أنا أختلف اليه كل يوم، فأقرأ المجسطي وأستلمي المنطق، فأملى على المختصر الأوسط، وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد و كتاب الأرصاد الكلية». ولم توضع نسبة الكتاب الى مؤلفه موضع الشك بحال، وفوق هذا فالكتاب سينوي في أسلوبه وموضوعه، فأسلوبه هو ذلك الأسلوب الذي ألفناه بوجه عام من الشيخ الرئيس، و موضوعه مايمكن أن نسميه فلسفة ابن سينا في اوسع معانيها، تلك الفلسفة التي عالجتها مؤلفات ابن سينا الأخرى، كالشفاء والنجات والحكمة العرشية والفيض الالهي والارزاق في العدل الالهي و عيون الحكمة والهداية و الاشارات و رسائله في النفس و أجوبته لمسائل كانت ترد عليه.

و لقد أتى ابن سينا في المبدأ و المعاد بايجاز ما فصله بعده في كتبه الأخر ولاسيما في الهيات الشفاء والنجات، فكثير من ابوابها متناظرة و متطابقة جزء اوجلاً. والذي جاء فيه في بيان العقل الفعال والحدس والتعلم و خواص النبوات قدشرحه بعد ذلك في علم النفس من طبيعيات الشفاء. و رتبه في ثلاث مقالات و بحث في الأولى عن اثبات المبدأ الأول للكل و وحدانيته والصفات التي تليق بجنابه، و في الثانية عن ترتيب فيض الوجود عنه والعقول والنفوس والعناية والعدل و آثار حكمته، وفي الثالثة عن الدلالة على بقاء النفس والنبوة وأن الأنبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلاتعلم بشري والكرامات والمعجزات المختصة بهم.

وقد بقي من المبدأ والمعاد أكثر من عشرين نسخة في مكتبات العالم و ذكرها كل من قنواتي في مؤلفات ابن سينا و مهدوي في فهرست نسخه‌هاى مصنفات ابن‌سينا و رأينا كثيراً منها او صورها و أفلامها في مكتبات ايران والمكتبة المركزية بجامعة طهران، و بعد ماقابلنا وقارناها استقر الرأي على أن جعلنا مخطوط احمدالثالث، رقم ۳۲۲۷، المورخ سنة ۵۸۰ ﻫ ، أساساً في التحقيق؛ والمستفاد من

مخطوطات آستان قدس رضوى، رقم ۹۷۱ حكمت، من القرن الثامن، و نور عثمانية، رقم ۳۸۹۴، وضع بين معقوفين و روجع الى سائر المخطوطات كمؤيدات في القرائة والاعداد و تثبيت النص وأتعبنا أنفسنا في ذلك وأرحنا كل قارى كريم.

وكنا قدكتبنا مقدمة في أحوال ابن سينا و ذكر تصانيفه و بيان آرائه الفلسفية والدينية و مقارنة ماجاء في هذا الكتاب بما في غيره من مؤلفاته والآن روماً للاختصار نؤخر طبع مانريد الى يوم أن نقدم لكتبه و رسائله في الالهيات بعون الله تعالى.

طهران، ۱۳۶۲/۹/۲۶، عبدالله نورانى

## بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب المبدأ والمعاد، له، صنفه للشيخ ابى محمدبن ابراهيم الفارسى
الحمدلله رب‌العالمين و صلواته على نبيه سيدنـا مـحمد و آله الطاهريـن اجمعين.قال الشيخ الرئيس ابوعلى الحسين‌بن عبدالله بن سينا:

و بعد، فانّى أريد أن أدُلّ فى هذه المقـالة على حقيقـة مـا عندالمشّائـين المحصّلين من حال المبدأ والمعاد. فيتضمّن مقالتى هذه ثـمرتى علمين كـبيرين، أحدهما الموسوم بأنّه فى مابعدالطبيعة، والثانى العلم الموسوم بأنّه فى الطبيعيات؛ فانّ ثمرة العلم الذى هو فى مابعد الطبيعة هوالقسم المعروف منه بـ«اثـو لوجيا» و هو فى «الربوبيّة» والمبدأ الأوّل، و نسبة الموجـودات على تـرتيبها إليه. و ثـمرة العلم الذى فى الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الانسانية و أنّها ذات معاد.

و قسمتُ هذا الكتاب إلى مقالات ثلاث: المقالة الا ولى فى إثـبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التى تليق به. المقـالة الثانـية فـى‌الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجـوده مـبتدءاً عن أوّل مـوجود عنه إلى آخـر الموجودات بعده. المقالة الثالثة فى‌الدلالة على بقاء النفس الانسانيّة والسعـادة الحقيقيّة الآخريّة والتى هى سعادة مّا وغير حقيقية والشقـاوة الحقيقية الآخـريّة والتى هى شقاوة مّا وغير حقيقيّة.

و أتحرّىٰ فى هذه المقالاتِ أن أُوضِحَ ما أغلقوا، و أُعلِنَ ما ستروا وكتموا، و أجمَعَ ما فرّقوا، وأبسُطَ ما أجملوا بمقدارِ الوسع القاصِر الذى لمثلى، ممّن مُنِيَ بانقراضِ زمـانِ العلماءِ، وانصرافِ الهِمَم الى أغراضٍ شتّىٰ عـن‌الحِكَم، و تسلّطِ المقتِ علىٰ مَن تعاطىٰ مِن الحقيقةِ طرفاً؛ ثمّ كلالِ الحَدّ و انفلالِ الغَرب من خاطِرِ الممتَحَنين بمثل محنتى والمدفوعين إلى ما دُفِعتُ إليه مـن نـوائبِ الزمـانِ، واللهُ المستعانُ، و به الحولُ والقوّةُ.

# المقالة الأولىٰ

## [فی اثبات المبدأ الأوّل للکلّ و وحدانیّته و تعدیدالصفات التی تلیق به]

## [فصل ۱]

## فی تعریفِ الواجبِ الوجودِ والممکنِ الوجود

إنّ الواجبَ الوجودِ هوالموجودُ الذی متیٰ فُرِضَ غیر مَوجودٍ عَرَضَ مِنهُ مُحالٌ؛ و إنّ الممکنَ الوجودِ هو الذی مَتیٰ فُرِضَ غیرَ موجودٍ او موجوداً لم یَعرِض مِنهُ مُحالٌ.

فالواجبُ الوجودِ هوالضروریُّ، والممکنُ الوجودِ هوالذی لاضرورةَ فیه بوجهٍ، ای لافی وجوده ولا فی عدمه. وهذا هو الذی نعنیه فی هذا الموضع بممکن الوجود. و إن کان قد یُعنیٰ بممکنِ‌الوجود ماهو فی‌القوّة، و یقال الممکنُ علی کلّ صحیح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلک فی‌المنطق.

ثمّ إنّ الواجبَ الوجود قد یکونُ بذاته وقد یکونُ لا بذاته؛ والذی هو واجبُ الوجود بذاته فهو الذی لذاته، لالشیءٍ آخر، أیّ شیءٍ کان، صار محالاً فرضُ عدمِه؛ و إنّ الواجبَ الوجودِ لا بذاته هو الذی، لوضع شیء ما لیس هو، صار واجبَ الوجودِ؛ مثل أنّ الأربعةَ واجبةُ الوجود لا بذاتها؛ ولکن عند فرض اثنین واثنین؛ والاحتراقَ والاحراقَ واجبُ الوجود لا بذاته، ولکن عند فرضِ التقاءِ القوّةِ الفاعلةِ بالطبع والقوّةِ المنفعلةِ بالطبع، أعنی المحرِقة والمحترِقة.

## [فصل ۲]

## فی أنّ واجبَ الوجود لا یکونُ بذاته و بغیره معًا

ولا یجوز أن یکونَ شیءٌ واحدٌ واجبَ الوجودِ بذاته و بغیره معًا، فإنّه إن رفع غیره ذاک اولم یعتبر وجوده لم یخل: إمّا أن یبقیٰ وجوبُ وجوده علی حاله، فلا یکونُ وجوبُ وجوده بغیره؛ و إمّا أن لایبقیٰ وجوبُ وجوده علی حاله، فلایکونُ وجوب وجوده بذاته.

## [فصل ۳]

## فى أنَّ واجبَ الوجود بغيره ممكنُ الوجود بذاته

و كلُّ ما هو واجبُ الوجود بغيره فانّه ممكنُ الوجود بذاته، لأنَّ ما هو واجبُ الوجود بغيره فوجوبُ وجوده تابعٌ لنسبة مّا او إضافةٍ؛ والنسبةُ والاضافةُ اعتبارُهما غيرُ اعتبارِ نفسِ ذاتِ الشيء الذى له نسبةٌ و اضافةٌ، ثمّ وجوبُ الوجود إنّما يتقرّرُ باعتبار هذه النسبة.

فاعتبارُ الذاتِ وحدها لايخلو: إمّا أن يكونَ مقتضياً لوجوبِ الوجودِ، او مقتضياً لا مكانِ الوجودِ، او مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوزُ أن يكونَ مقتضياً لامتناع الوجود، لأنَّ كلَّ ما امتنع وجودُه بذاته لم يوجد، ولا بغيره، و لا أن يكونَ مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إنَّ ما وجب وجودُه بذاته استحال وجوبُ وجوده بغيره.

فبقى أن يكونَ باعتبار ذاته ممكنَ الوجود، و باعتبار ارتفاع النسبة الى ذلك الغير واجبَ الوجود، و باعتبار قطع النسبة التى إلى ذلك الغير ممتنعَ الوجود، و ذاتُه بذاته بلا شرط ممكنةُ الوجود، فقد بان أنّ كلّ واجبِ الوجودِ بغيره فهو ممكنُ الوجودِ بذاته.

## [فصل ۴]

## فى أنَّ ممكنَ‌الوجود بذاته إنّما يوجد بأن يجب وجوده بغيره

وهذا ينعكسُ فيكونُ كلُّ ممكن الوجود بذاته فانّه إن حصل وجوده كان واجب‌الوجود بغيره، لأنّه لايخلو: إمّا أن يصحَّ له وجود بالفعل و إمّا أن لا يَصحَّ له وجود بالفعل؛ و محالٌ أن لا يَصحَّ له وجود بالفعل، وإلاّ كان ممتنع الوجود، فبقى أن يصحَّ له وجود بالفعل. فحينئذٍ إمّا أن يجب وجودُه و إمّا أن لايجبَ وجودُه؛ فان لم يجب وجودُه فهو بعدُ ممكنُ الوجود لم يتميّز وجودُه عن عدمه.

ولا فرق بين هذه الحالة منه والحالة الأُولى، لأنّه قدكان قبل‌الوجود

ممكنَ الوجود، والآن هو بحاله كما كان.

فان وُضِعَ أنّ حالاً تجدّدت فانّ السؤالَ عن تلك الحالِ ثابتٌ: انّه ممكنُ الوجود او واجبُ الوجود؟ فان كان ممكنَ الوجودِ فانّ تلك الحالَ كانت قبلُ أيضًا موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد؛ و إن وجبَ وجودُها وهي موجبةٌ للأوّل فقد وجبَ لهذا الأوّلِ وجودُ حاله، وليست تلك الحالُ إلاّ خروجَه إلى الوجود، فخروجهُ إلى الوجود واجبٌ.

و أيضاً فانّ كلّ ممكنِ الوجود فامّا أن يكونَ وجودُه بذاته او يكونَ بسبب ما؛ فان كان بذاته فذاتُه واجبةُ الوجود، لا ممكنةُ الوجود، وإن كان بسبب، فامّا أن يجبَ وجودُه مع وجود السببِ، و إمّا أن يبقىٰ على ما كان عليه قبل وجودالسَبَب، و هذا محالٌ؛ او لم يوجد السببُ، و هذا محال، فيجبُ إذاً أن يجبَ وجودُه مع وجودالسبب، فكلٌّ ماكان ممكنَالوجود بذاته فهوإنّما يكونُ واجبَالوجود بغيره.

[فصل ۵]

**في أنّه لايجوزُأن يكونَ إثنانِ يحدثُ منهما واجبُ وجودٍواحد، ولا كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجودِ بالآخر، ولا في واجبِ الوجودِ كثرةٌ بوجهٍ منالوجوه**

ولا يجوزُ أن يكونَ شيئان إثنان ليس هذا هوذاك ولاذاك هذا، و كلُّ واحدٍ منهما واجبُ الوجود بذاته و بالآخر، فقد بيّنا أنّ واجبَ الوجودِ بذاته لا يكونُ واجبَ الوجودِ بغيره.

ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجود بالآخر، حتى يكونَ «ا» واجبَ الوجودِ بـ «ب» لا بذاته و «ب» واجبَ الوجود بـ «ا» لا بذاته، و جملتُهما واجبَ وجودٍ واحدٍ؛ و ذلك لأنّ اعتبارَهما ذاتين غيرُ اعتبارِهما متضائفين. و لكلّ واحدٍ منهما وجوبُ وجود لا بذاته فكلٌّ واحدٍ منهما ممكنُ الوجودِ بذاته، و لكُلّ ممكنِ الوجودِ بذاته علّةٌ في وجوده أقدمُ منه، لانّ كلَّ علّةٍ أقدمُ في وجوبِ الذاتِ منالمعلولِ، و إن لم يكن فيالزمان؛ فلكلٍّ واحدٍ منهما

شيءٌ آخر يقرن به أقدمُ من ذاته، وليس ذاتُ أحدِهما أقدمَ من ذاتِ الآخر على ما و صفنا؛ فلهما إذاً عللٌ خارجةٌ عنهما أقدم منهما. فليس إذاً وجوبُ وجودِ كلّ واحدٍ منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلّة الخارجةِ التي أوقعتِ العلاقةَ بينهما.

و أيضاً فانّ مايجبُ وجودُه بغيره فوجودُه متوقّفٌ على وجودِ ذلك الغير و متأخّرٌ عنه بالذات. ثمّ من المستحيل أن تتوقّفَ ذاتٌ في أن تُوجَد على ذاتٍ تُوجَدُ بها، فكأنّها متوقّفةٌ في الوجودِ على وجودِ نفسِها. فان كان وجودُ نفسِها يكونُ لها بذاتِها فهي غَنيّةٌ عن الغير، و إن كان لايكونُ حتّىٰ يكونَ غيرٌ لايكونُ إلاّ بعدَ وجودِها، فوجودُها متوقّفٌ على أمر بعد وجودِها بالذاتِ، فوجودُها محالٌ.

و نقول أيضاً: إنّ واجبَ الوجود لايجوزُ أن يكون لذاته مبادٍ تجتمعُ فيتقومُ بها واجبُ الوجود، لا أجزاءُ كميّةٌ ولا أجزاءُ حدّ و قولٍ ، سواء كانت كالمادّة والصورة او كانت على وجهٍ آخر، بأن يكونَ أجزاءُ القولِ الشارح لمعنى اسمه يدلُّ كلٌّ واحد منهما على شيءٍ هو في الوجودِ غيرُ الآخر بذاته. و ذلك لأنّ كلّ ما هذه صفتُه فذاتُ كلّ جزءٍ منه ليس هو ذاتَ الآخر ولا ذاتَ المجتمع، فامّا أن يصحّ لكلّ واحد منهما وجودٌ مفردٌ ولا يصحُّ للمجتمع وجودٌ دونهما فلا يكونُ المجتمعُ واجبَ الوجود؛ او يصحّ ذلك لبعضِها، و لكنّه لايصحُّ للمجتمع وجودٌ دونَه؛ فمالم يصحّ له من المجتمع والأجزاء الأُخرىٰ فليس بواجب الوجود، بل واجبُ الوجود هو الذي يصحُّ له.

و إن كان لا تصحُّ لتلك الأجزاء مفارقةُ الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقةُ الاجزاء و تعلّقُ وجود كلّ واحد بالآخر، وليس واحد بالذات أقدم، فليس شيءٌ منها بواجبِ الوجود؛ فقد أوضحنا هنا على أنّ الأجزاء بالذاتِ أقدمُ من الكلّ، فتكونُ العلّةُ الموجبةُ للوجودِ تُوجِبُ الأجزاءَ أوّلاً، ثمّ الكلَّ، فلا يكونُ شيءٌ منها واجبَ الوجود.

وليس يمكننا أن نقول: إنّ الكلّ أقدمُ بالذات من الأجزاء، فهو إمّا متأخّر،

و إمّا معاً؛ و كيف كان فليس بواجبِ الوجود.

فقد اتّضح من هذا أنّ واجبَ الوجودِ ليس بجسم، ولا مـادّةِ جسم، ولا صورة جسم، ولا مادّةٍ معقولةٍ لصورةٍ معقولةٍ، ولا صورةٍ معقولةٍ في مادّةٍ معقولةٍ، ولا له قسمةٌ، لا في الكم، ولا في المبادي، ولا في القول؛ فهو واحدٌ من هٰذه الجهاتِ الثلاثِ.

## [فصل ۶]

## في أنّ واجبَ الوجودِ بذاتِه واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه

و نقولُ: إنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وإلاّ فان كان من جهةٍ واجبَ الوجود و من جهةٍ ممكنَ الوجود، فكانت تلك الجهةُ تكونُ له ولا تكونُ له؛ ولا يخلو عن ذلك و كلُّ واحدٍ منهما بعلّةٍ يتعلّقُ الأمرُ بها ضرورةً كانتْ ذاتهُ متعلّقةَ الوجود بعلّتي أمرين لايخلوا منهما، فلم يكن واجبَ الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، او كان كلاهما وجودين.

فبيّن من هذا أنّ الواجبَ الوجودِ لايتأخّرُ عن وجوده وجودٌ مُنتَظَرٌ، بل كلُّ ما هو ممكنٌ له فهو واجبٌ له، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ، و لا له طبيعةٌ منتظرةٌ، ولا علمٌ منتظرٌ، ولا صفةٌ من الصفات التي تكونُ لذاته منتظرةً.

## [فصل ۷]

## في أنّ واجبَ الوجودِ معقولُ الذات و عقلُ الذات، و بيانِ أنّ كلَّ صورةٍ لا في مادّة فهي كذلك، و أنّ العقلَ والعاقلَ والمعقولَ واحدٌ

و نقولُ أيضاً: إنّ واجبَ الوجودِ معقول الذات غير محسوسِ الذاتِ البتة، لأنّه ليس بجسم، ولا في مكان، ولا حامل للعوارض التي تحملها الأجسامُ، ولأنّ ماهيّته ليست في مادّةٍ، فماهيّتهُ معقولةٌ بالفعل؛ و ذلك لأنّا سنُوضحُ بعدُ أنّ الصورةَ المعقولةَ لكل ماهيّةٍ فارقتِ المادّةَ وفارقت علائقَ المادّة، فان كان ذلك

بتجريدالعقل فليست كانت معقولةً بذاتها بـالفعل، بـل بـالقوّة، كـهذه الاجسام الطبيعيّة والصناعيّة؛ و إن كان هذا المعنىٰ لها بذاتها، فـذاتُها مـعقولةٌ بـالذات، و وجودُها في العقل بالقوّة هو العقلُ بالفعل، فانّ العقلَ بالفعلِ هو صورةٌ كلّيّةٌ مجرّدةٌ عن المادّةِ والعوارضِ التى تعرضُ لها بسببِ المادّة، زيادةً علىٰ مالها بالذات؛ فانّ الصور التى في الخيال والذكر منتزعةٌ عن موادّها؛ ولكن مع العوارض التى لهـا من المادّة، فانّ صورةَ زيدٍ في الخيالِ هو على قدره من الطول والعرض، واللون، في وضع مّا وأيـن، وهٰذه عوارضُ عرضت لانسانيّته، ليس شيءٌ منها يـقتضيه ماهيّتُه الذاتيّةُ، والاّ لاشترك الكلُّ فيها؛ بـل إنّـما عرضت له بسببِ المادّةِ التى قبلتِ الانسانيّةَ مع هذه اللوازم.

و أمّا القوّةُ العقليّةُ فانّها تـنقّصُ عن مـاهيّاتِ الأشياءِ هٰذهِ اللوازمَ كـلَّها و تُجرّدُها مَحضَةً. بحيثُ إذا كانتِ الماهيّةُ كثيرةً تحتها صلحـت لأن تشتركَ فـيها، فلا يكونُ للانسانِ المعقولِ مقدارٌ في طول و عرض و لون، ولا وضع ولا أين؛ ولو كان له شيءٌ من هذا لم يُـحمَل على مـاليس له ذلك الطولُ، والعرضُ، واللونُ، والأينُ، والوضعُ.

وكلّ صُورةٍ مجرّدةٍ عن المادّةِ والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صيّرته عقلاً بالفعل، لابأنّ العقل بالقوّة يكون منفصلاً عنهـا انـفصالَ مـادّةِ الأجسام عن صورتها، فانّه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها كان ينال مـنها صورة أُخـرىٰ معقولة. والسؤالُ في تلك الصورةِ كالسؤالِ فيها، وذهب الأمرُ إلى غير نهايةٍ.

بل أُفَصِّلُ هٰذا و أقولُ: إنّ العقل بـالفعل إمّـا أن يكونَ حينئذٍ هذه الصورة، اوالعقل بالقوة التى حصل له هذه الصورة، او مجموعهما.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوّة هوالعقـل بـالفعل لحصو لهـمـا له، لأنّـه لايخلو ذاتُ العقل بالقوّة إمّا إن تَعقِلَ تلك الصورةَ اولا تعقلها. فان كان لا تعقل تلك الصورةَ فلم تخرج بعدُ إلى الفعل، و إن كـان تـعقل تـلك الصورةَ فـامّا أن

تعقلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوّة منها صورةٌ أُخرىٰ، و إمّا أن تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فان كان إنّما تَعقِلُها بان تحدثَ له منها صورةٌ أُخرىٰ ذهب الأمرُ إلىٰ غير النهاية. و إن كان تَعقِلُها بأنّها موجودةٌ له: فـامّا على الاطلاق، فيكونُ كلُّ شيءٍ حصلت له تلك الصورةُ عقلاً، و تلك الصورةُ حاصلةٌ للمادّة و حاصلةٌ لتلك العوارض التي تقترنُ بها في المادّةِ، فيجبُ أن تكونَ المادّةُ والعوارضُ عقلاً بمقارنةِ تلك الصورة، فانّ الصورةَ المعقولةَ موجودةٌ في الأعيانِ الطبيعيّة، ولكن مخالطةً لغيرها لامجرّدةً. والمخالطُ لايعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

و إمّا لا على الاطلاق، ولكن لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن يعقل، فحينئذٍ إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» نفسَ وجودِها، فيكونُ كأنّه قال: لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن توجد له، و إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» ليس نفسَ وجودِ هٰذِه الصورة لهُ، و قد وُضِعَ نَفسُ وجودِ هٰذِه الصورة له. هٰذا خلفٌ.

فاذاً ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسَ وجودِها للعقلِ بالقوّة، ولا وجودَ صورةٍ مأخوذةٍ عنها؛ فاذاً ليس العقلُ بالقوّة هو العقلَ بالفعل البتة، إلاّ أن لا يُوضَعَ الحالُ بينهما حالَ المادّةِ والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقلُ بالفعل هاهنا هٰذه الصورةَ نفسَها ، فيكون العقلُ بالقوّة لم يخرج إلى الفعلِ، لأنّه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلٌ لها، و وُضِعَ لها العقلُ بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بالقوّة ليس عقلاً بالفعل، بل موضوعاً للعقل بالفعل و قابلاً؛ فليس عقلاً بالقوّة، لأنّ العقل بالقوّة هو الذي من شأنه أن يكونَ عقلاً بالفعلِ، فليس هاهنا شيءٌ هو عقلٌ بالقوّة.

أمّا الذي يجري مجرى المادّة فقد بيّنا، و أمّا الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلاً بالفعلِ فهو عقلٌ بالفعلِ دائماً، لا يمكنُ أن يوجد وهو عقلٌ بالقوّة.

ولا يجوز أن يكونَ هٰذا العقلُ بالفعل مجموعَهما، لأنّه لايخلو: إمّا أن يَعقِلَ

ذاتَه او غیرِ ذاتِه. ولا یجوزُ أن یعقل غیر ذاتِه، لأنّ ما هو غیرُ ذاتِه إمّا أجـزاءُ ذاتِـه، وهی المادّةُ والصورةُ المذکورتان، او شیءٌ خارجٌ عن ذاته.

فان کان شیئاً خارجاً عن ذاتِه فهو یعقلُه بأن یقبلَ صورتَه المعقولةَ، فیحلُّ منها محلَّ المادّةِ؛ ولاتکون تلک‌الصورةُ هی‌الصورةَ التی نحنُ فی‌بیانِ أمرِها، بل‌صورةً أخریٰ بهایصیر عقلاً بالفعل.

و أیضاً إنّا نَضَعُ هاهنا الصورةَ التی بها یصیرُ العقلُ بالفعلِ بـهذه الصورة؛ ثمّ مع ذلک فانّ الکلامَ فی‌المجموعِ مع تلک الصورةِ الغریبةِ ثابتٌ.

ولا یجوز أن یکون أجزاءَ ذاته أیضاً. لانّـه إمّـا أن یـعقل الجـزء الذی هو کالمادّة، او الجزء الذی هو کالصورة، او کلاهما؛ وکلُّ واحدٍ من هذه الاقسام إمّـا أن یعقله بالجزء الذی هو کالمادّة، او بالجزء الذی هو کالصورة او کلاهما.

و أنتَ إذا تعقّبتَ هٰذه الأقسام بان لک الخطأ فـی جمیعهـا، فـانّه إن کـان یُعقَلُ الجزءُ الذی هو کالمادّة بالجزء الذی کالمادّة. فالجزء الذی کـالمادّة عاقـل لذاته و معقول لذاته؛ ولا منفعةَ للجزء الذی کالصورة فی هذا الباب هاهنا.

و إن کان یُعقَلُ الجزءُ الذی کالمادّة بالجزء الذی کالصورة، فـالجزء الذی کالصورة هوالمبدأ الذی بالقوّة، والجزء الذی کـالمادّة هوالمبدأ الذی بـالفعل و هذا عکس الواجب.

و إن کان یُعقَلُ الجزءُ الذی کالمادّة بالجزئین جمیعاً، فصورةُ الجزء الذی کالمادّةِ حالّةٌ فی‌الجزء الذی کالمادّة و فی‌الجزء الذی کـالصورة فـهی أکبرُ مـن ذاتِها، هذا خلفٌ.

واعتبر مثلَ هذا فی جانبِ الجزء الذی کـالصورة. وکـذلک إن وُضِعَ أنّـه یُعقَلُ کلُّ جزءٍ بکلِّ جزءٍ، فقد بـطل إذاً الأقسـامُ الثلاثـةُ وصحّ أنّ الصورةَ العقلیّةَ لیست نسبتُها الی العقلِ بـالقوّةِ نسبةَ الصورةِ الطبیعیة إلی الهیولی الطبیعیّة، بـل هی إذا حلّتِ‌العقلَ‌بالقوّة اتّحدذاتـاهما شیئاً واحـداً، فـلم یکن قـابلٌ‌ومـقبولٌ

متميّزي الذاتِ، فيكونُ حينئذٍ العقلُ بالفعل بالحقيقةِ هي الصورةَ المجرّدةَ المعقولةَ.

وهٰذه الصورةُ إذا كانت تجعلُ غيرَها عقلاً بالفعلِ بأن تكونَ له، فان كانت قائمةً بذاتها فهي أولىٰ بأن تكونَ عقلاً بالفعل، فانّه لو كان الجزءُ من النار قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يُحرِق، والبياضِ لو كان قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يفرّق البصر.

وليس يجبُ للشيء المعقولِ أن يعقله غيرُه لامَحالةَ، فانّ العقلَ بالقوّةِ يعقلُ لامحالة ذاتَه أنّه هو الذي من شأنه أن يعقلَه غيرُه.

فقد اتّضح من هذا أنّ كلَّ ماهيّةٍ جُرّدَت عن المادّةِ وعوارضِ المادّةِ فهي معقولةٌ بذاتِها بالفعلِ، وهي عقلٌ بالفعلِ، ولايحتاج في أن تكونَ معقولةً إلى شيءٍ آخر يعقلها.

ولهذا براهينُ مغفولةٌ تركناها واعتمدنا الأظهرَ منها، فقد ظهر إذاً أنّ الواجبَ الوجودِ بذاته يجبُ أن يكونَ معقولاً لذاتِه وعاقلاً بذاته بالفعلِ، وكلّ ماهيّةٍ مُجرّدةٍ عن المادّةِ فهي لذاتِها جليّةٌ؛ ومالها بذاتِها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس الى كلّ شيءٍ، أوّلاً ذاتِها، ثمّ غيرِها؛ فان لم يظهر لشيءٍ فلضعفِ قبولِه لتجلّيها.

## [فصل ٨]

## في أنّ واجبالوجود بذاته خير محض

وكلُّ واجبِ الوجودِ بذاته فانّه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ، والخيرُ بالجملةِ هو مايتشوّقه كلُّ شيء ويتمّ به وجودُه. والشرُّ لاذاتَ له، بل هو إمّا عدمُ جوهر وامّا عدمُ صلاح حال لجوهر، فالوجودُ خيريّةٌ، وكمالُ الوجود خيريّة الموجود.

والوجودُ الذي لايقارنُه عدمٌ ـــ لاعدمُ جوهرٍ ولاعدمُ شيءٍ للجوهرِ، بل هو دائماً بالفعل ـــ فهو خيرٌ محضٌ. والممكنُ الوجودِ بذاتِه ليس خيراً محضاً، لأنّ ذاتَه بذاتِه لايجبُ له الوجودُ، فذاتُه بذاتِه تحتملُ العدمَ؛ وما احتمل العدمَ بوجه مّا فليس من جميع جهاتِه بريئاً من النقص والشرّ. فاذاً ليس الخيرُ المحضُ إلاّ

الواجبَ الوجودِ بذاته.

وقد يقال أيضاً «خيرٌ» لِما كان نافعاً ومفيداً لكمالاتِ الأشياء؛ وسنُبيِّنُ أنّ الوجبَ الوجودِ يجبُ أن يكونَ لذاته مفيداً لكلّ وجودٍ ولكلّ كمالٍ وجودٍ، فهو من هذه الجهةِ خيرٌ أيضاً لايدخله شرٌ ولانقصٌ.

## [فصل ٩]

## فى أنّ واجبالوجود بذاته حقّ محض

فكلٌّ واجبِالوجودِ فهو حقٌ محضٌ، لأنّ حقيقةَ كلّ شيء خصوصيّةُ وجودِه الذى يثبتُ له، فلا أحقٌ إذاً من الواجبِ الوجودِ؛ وقديقال حقٌ أيضاً لمايكون الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، فلا أحقٌ بهذه الحقيقةِ ممّا يكونُ الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، ومع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاته لالغيره.

## [فصل ١٠]

## فى أنّ نوع واجب الوجود لايقال على كثيرين، فذاته لذلك تامّة

ولايجوزُ أن يكونَ نوعُ واجبِ الوجودِ لغير ذاته، لأنّ وجودَ نوعه له: إمّا أن يقتضيه ذاتُ نوعِه، اولا يقتضيه ذاتُ نوعِه، بل يقتضيه علّةٌ. فان كان معنىٰ نوعِه له لذاتِ معنى نوعه، لم يوجد إلاّ له، و إن كان لعلّةٍ، فهو معلولٌ ناقصٌ وليس بواجبِ الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهيّةُ المجرّدةُ عن المادّةِ لذاتين، والشيئانِ إنّما يكون اثنين إمّا بسبب المعنى وإمّا بسبب الحامل للمعنى وإمّا بسببالوضع والمكانِ أو بسببِ الوقتِ والزمانِ، وبالجملةِ لعلّةٍ من العللِ؛ فكلٌّ اثنينِ لايختلفانِ بالمعنىٰ، فانّما يختلفانِ بشيءٍ غير المعنىٰ. فكلُّ معنىً موجودٍ بعينهِ لكثيرين مختلفين فهو متعلّقُ الذاتِ بشيءٍ ممّا ذكرناه من العللِ ولواحق العللِ، فليس بواجبِ الوجودِ.

وأقول قولاً مرسلاً: إنّ كلَّ ماليس اختلافه إلاّ لمعنى ولايجوز أن يتعلّق إلاّ

بذاته فقط. فلايخالفُ مثلَه بالعدد. فلايكونُ إذاً لهُ مثلٌ، لأنّ المثلَ مُخالفٌ بالعدد.

فبيّن من هذا أنّ واجبَ الوجودِ لانِدَّ لهُ، ولامثلَ، ولاضدَّ، لأنّ الأضداد متفاسدةٌ ومشتركةٌ في الموضوع، وهو واجبُ الوجود، بريءٌ عن المادّةِ.

## [فصل ١١]

## في أنّ واجبَ الوجود واحدٌ من وجوهٍ شتى، والبرهان على أنّه لايجوز أن يكون إثنان واجبي الوجود

وأيضاً فهو تامُّ الوجودِ، لأنّ نوعَه له فقط، فليس من نوعه شيءٌ خارجاً عنه، وأحدُ وجوهِ الواحدِ أن يكونَ تامّاً، فانّ الكثير والزائد لايكونان واحدين.

فهو واحدٌ من جهةِ تماميّة وجوده؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ حدّه له؛ وواحدٌ من جهةِ أنّه لاينقسمُ، لابالكمِ، ولابالمبادى المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ لِكلّ شيءٍ وحدةً تَخُصُّه وبها كمالُ حقيقتهِ الذاتيّة. وأيضاً فهو واحدٌ من جهةٍ أُخرىٰ، وتلك الجهةُ هو أنّ مرتبتَه من الوجودِ ـ وهو وجوبُ الوجود ـ ليس إلاّ له.

ولايجوزُ أن يكونَ وجوبُ الوجود مشتركاً فيه. ولنُبرهِن على هذا فنقولُ: إنّ وجوبَ واجبِ الوجود: إمّا أن يكونَ شيئاً لازماً لماهيّةٍ، تلك الماهيّةُ هي التي لها وجوبُ الوجود. كما نقولُ للشيء: إنّه مبدأ، فيكونُ لذلك الشيء ذاتٌ وماهيّةٌ، ثمّ يكونُ المبدأُ لازماً لتلك الذاتِ. كما أنّ إمكانَ الوجودِ قديُوجَدُ لازماً لشيءٍ له في نفسه معنىً، ونقولُ: ممكن الوجود، لشيءٍ له في نفسه معنىً، مثل أنّه جسمٌ اوبياضٌ اولونٌ، ثم هو ممكنُ الوجود. [وإمكانُ الوجودِ يلزَمُه] ولايكونُ داخلاً في حقيقته.

وإمّا أن يكونَ واجبُ الوجود بنفسِ كونهِ واجبَ الوجود هو واجبُ الوجود، ويكونَ نفسُ وجوبِ الوجودِ طبيعةً كليّةً ذاتيّةً له. فنقولُ أوّلاً: إنّه لايمكنُ أن يكونَ وجوبُ الوجودِ من المعاني اللازمةِ لماهيّتهِ، فانّ تلك الماهيّةَ حينئذٍ تكونُ

سبباًلوجوبِالوجودِ، فیکونُ وجوبُالوجودِ مستعلّقاً بسببٍ، فـلایکونُ وجوبُالوجود موجوداً بذاته.

وبعد هذا فتلک الماهیّةُ إمّا أن تکونَ بعینها لکلیهما فسیکون نوعُ وجوبِالوجودِ مشترکاً فیه، وقد ابطلنا هذا، اویکون لکلّ ماهیّةٍ اُخریٰ.

فان لم یشترکا فی شیءٍ لم یجب أن یکونَ کلٌّ واحدٍ منهما قائماً لافی موضوع، وهو معنی الجوهریّة المقول علیهما بالسویّة لیس لأحدهما أوّلاً ولاللثانی آخراً، فلذلک هو جنس لهما، فاذا لم یجب ذلک کان أحدهما قائماً فی موضوع، فیکون غیرَ واجبِالوجود.

وإن اشترکا فی شیءٍ ثمّ کان لکلّ واحدٍ منهما بعده معنیً علی حدتهِ تتمُّ به ماهیّتُه ویکون داخلاً فیها، فکلٌّ واحدٍ منهما ینقسمُ بالقول وقد قیل: إنّ واجبَالوجودِ لاینقسمُ بالقول، فلیس ولا واحدٌ منهما واجبَالوجودِ.

وإن کان لأحدهما مایشترکان فیه فقط وللثانی معنیً زائدٌ علیه،فامّا الأوّلُ فیفارقُه بعدمِ هذا المعنی ووجودِ ذلک المعنی المشترکِ فیه بشرطِ تجریده وعدم مالغیره. وهذا یجوز، ولکن یکون الثانی مرکّباً غیرَ واجبِالوجودِ، ویکون هذا هوالواجب الوجود وحده، ویکون المعنی المشترک فیه لایوجبُ وجوبَ وجودٍ إلاّ أن یشترط عدمُ ماسواه، من غیر أن تکون تلک الأعدامُ وجوداتِ أشیاء وذواتاً. وإلاّ ففی شیء واحد أشیاء بلانهایةٍ موجودةٌ، لأنّ فی کلّ شیء أعدامَ أشیاء بلانهایةٍ.

ومع هذا کلّه فانّ کلَّ مایجبُ وجودُه فلیس یجبُ وجودُه بما یُشارِکُ به غیرُه ولایتمُّ به وحده وجودُ ذاته؛[ بل إنّما یتمّ وجوده بجمیع مایشارک به غیره وبمایتم به وجود ذاته].

فالذی یتمُّ به وجوده ویزید علی مایشترک غیره: فامّا أن یکونَ ذلک شرطاً فی نفسِ وجوبِالوجود، وإمّا أن لایکونَ. فان کان ذلک کلّهُ شرطاً فی

نفسِ وجوبِ الوجود وجب أن يكونَ لكلّ واجبِ الوجـود، فكلُّ مـا يوجد لكلّ واحدة من الماهيّتين يوجد للأُخرىٰ. فلايكونُ بينهما انفصالٌ بَتّةً بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلافٌ في النوع، هذا خلفٌ.

وأمّا إن لم يكن شرطاً في نفسِ وجوبِ الوجودِ ــ وماليس بشرطٍ في شيء فالشيءُ يتمّ دونه ــ فوجوبُ الوجود يتمّ دونَ ما اختلفافيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضاً لوجوبِ الوجود، وهما متّفقان في ماهيّة وجوبِ الوجود ونوعيّته، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فان جُعِلَ الشرطُ في وجوب الوجود أحدَهما لا بعينِه فليس أحدُهما بعينه شرطاً. فتساويا في أنّه ليس أحدُهما شرطاً، فكيف يكون أحدُهما لا بعينه شرطاً؟

فان قال قائل: هذا مثلُ المادّة فانّها ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدُّها ولكن أحدهما لا بعينه، او مثل أنّ اللون لا يستقرّ وجوده إلاّ أن يكون سواداً اوبياضاً لا بعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرقُ: أمّا المادّة فاحدى الصورتين لها بعينها شرطٌ في زمان، والأُخرىٰ ليست بشرطٍ في ذلك الزمان، وفي الزمان الآخر لها الصورةُ الأُخرىٰ شرطٌ بعينها، والأُولىٰ ليست بعينها؛ وكلٌّ واحدة منهما في نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقةً بلاشرط؛ والمادّة ممكنة أيضاً. فاذا وجبت وجبت بعلّةٍ إحدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ماكانتِ الحالُ، فانّ المادّةَ سواء كانت إحداهما شرطاً في وجوبها بعينها او إحداهما لا بعينها فلها شرطٌ في الوجوب غيرُ نفسِ طبيعتها، ولو كان لوجوبِ الوجود شرطٌ متعلّقٌ بشيء خارج عنه لما كان وجوبُ وجودٍ بالذات.

وأمّا اللونيّةُ فليست تصير لونيّةً بسوادٍ اوبياضٍ، بل هي لونيّة بأمر يعمُّهما، لكن لاتُوجَدُ مُفردةً إلاّ مع فصل كلٌ واحد منهما، فليس ولا واحدٌ من الأمرين للّونيّة بشرطٍ في اللونيّة، ولكنّه شرط في الوجود، ثمّ في كلّ زمانٍ وفي كلّ مادّة،

فالشرط أحدهما بعينه لاالآخر.

فهٰذه اللونيّةُ التي بحسبِ هذا الزمانِ وبحسبِ هٰذه المادّة إنّمايُوجِدُها فصلُ السوادِ، وتلک الأُخرىٰ إنّما يُوجِدُها فصلُ البياض. واللونيّةُ المطلقةُ إمّا أن لايكونَ ولا واحدٌ منهما شرطاً في وجودها البتّة، اويكونَ اجتماعُهما معاً شرطاً في وجودها، فيكونُ كلٌّ واحد منهما شرطاً في وجودها، على أنّه بعضُ الشرطِ لاشرطٌ تامٌّ، والشرطُ التّامُّ هواجتماعُهما.

وبالجملة فانّ الشيءَ الواحدَ من جهةٍ واحدةٍ يكونُ شرطُه شيئاً واحداً، لاأيّ شيءٍ اتّفق؛ إنّما يكونُ هذا إذا كان له جهتان، ولكلّ جهةٍ شرطٌ بعينه، فلايخلو عنهما، فلايتعلّق بأحدهما بعينه، بذاته، بل باتّفاق سببِ جهته. وأمّا ذاتُه بذاته فلاشرط له إلاّ الواحد. كما أنّ اللونيّةَ شرطُها بذاتها شيءٌ واحدٌ، وشرطُها في جهاتِ وجودِها أمور، فكلُّ وقت يكون له شرط بعينه.

وكما أنّ اللونيّةَ في أنّها لونيّةٌ ليس أحدُ الأمرين بعينه وغيرعينه شرطاً لها في ماهيّة لونيّتها بل في إنيّة لونيّتها وحصولها بالفعل، كذلک يجبُ أن لايكونَ أحدُ الأمرين شرطاً في وجوبِ الوجودِ، من جهة ماهيّة كونه وجوب الوجود، بل من جهة إنيّته، فتكون انيّة وُجوب الوجود غيرَماهيّته وهذا خلفٌ. فانّه يلزم أن يكونَ واجبُ الوجود يطرأ عليه وجودٌ ليس له في حدّ نفسه، كمايطرأ على الانسانيّة والفرسيّة، وكما في اللونيّة.

بل كما أنّه يجوزُ أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ في اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، كذلک لوجوبِ الوجود في أنّه وجوبُ الوجود.

وكما أنّ أحَدَ الأمرين بغير شرط اللونيّة يصير شرطاً للّونيّة عند حدوثِ علّةٍ معيّنةٍ وحالةٍ معيّنةٍ للّونيّة، وإنّما يجوز أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ في اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، فكذلک إن كان لوجوب

الوجود أحدُ الفصلين لا بعينه شرطاً فيجب أن يكون لا لأنّه وجوب الوجود، فيكونُ وجوبُ الوجود مستقرّراً دونه غير مستحاج إليه، ولكنّه شرطٌ لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا إنّ وجوب الوجود لاتلحقه أحوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود، هذا خلفٌ.

ثم اللونيّة حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط بعد اللونيّة بها توجد مختلفةً، ووجوبُ الوجود لا يلحقه شرطٌ بعد وجوب الوجود به توجد.

فقد بان أنّه ليس ولا واحدٌ من خاصيّتي الماهيتّين المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لا بعينه ولا لا بعينه؛ فقد بطل أن يكون وجود الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازماً. ونقول: ولا على أن يكون ذاتياً مقوّماً لماهيّة الشيء. وهذا أظهر، فانّ وجوب الوجود إذا كان طبيعةً بنفسها فليكن «ا» ثم انقسمت في كثيرين: فامّا أن تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا، او تنقسم في مختلفين بالنوع، فتنقسم بفصول فلتكن هي «ب» و «ج»، وتلك الفصول لاتكون شريطة في أن يستقرّر وجوبُ الوجود، وإن لم يكن هناك وجوبُ الوجود لازماً. وهاهنا وهو نفسُ طبيعةٍ مقرّرة أظهرُ، فانّ طبيعةَ وجوبِ الوجود إن كانت تحتاج إلى «ب» و «ج» حتّى يكون وجوب الوجود، فطبيعةُ وجوبِ الوجود ليست طبيعةَ وجوب الوجود. هذا خلفٌ.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتّى يتقرّر وجودهما، لأنّ تلك طبايع معلولة. وانّما يحتاجان الى الفصول، لا في نفس الحيوانيّة واللونيّة المشتركة فيهما، بل في الوجود. وهاهنا فوجوب الوجود هو مكانُ اللونيّة والحيوانيّة، فكما أنّ ذينك لا يحتاجان الى فصول في أن يكونا لوناً او حيواناً فكذلك هذا لا يحتاج الى الفصول في أن يكون وجوب وجود. ثمّ وجوب الوجود ليس له وجودٌ ثان يحتاج اليه، كما هُناك يحتاج بعد اللونيّة والحيوانيّة إلى الوجود اللازم للّونيّة والحيوانيّة.

فقد ظهر أنّه لايمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، لا ان كان لازماً لطبيعةٍ ولا ان كان طبيعةً بذاته. فاذاً واجبُ الوجود واحدٌ أيضاً، لا بالنوع فقط او بالعدد اوعدم الانقسام اوالتمام، بل في أنّ وجوده ليس بغيره، وإن لم يكن من جنسه.

ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبي الوجود لايشتركان في شيء، كيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ويشتركان في البراءة عن الموضوع. فان كان وجوبُ الوجود يقال عليهما بالاشتراک فكلامُنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلک الاسم. وان كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنىً عامّ عمومَ لازم اوعمومَ جنس. و كيف يكونُ عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازمُ معلولةٌ، ووجوبُ الوجود المحض غيرُمعلول.

## [فصل ۱۲]

## في أنّه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأنّ اللذّة هي ادراک الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال اوبهاء فوق أن تكون الماهيّة عَقليّةً محضةً، خيريّةً محضةً، عريّةً عن كلّ واحد من أنحاء النقص، واحدةً من كلّ جهة. فالواجبُ الوجود هوالجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كلّ اعتدال، لأنّ كلّ اعتدال هو في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة، وجمال كلّ شيءٍ وبهاؤه هو أن يكونَ على مايجبُ له، فكيف جمالُ مايكون على مايجب في الوجود الواجب، وكلُّ جمالٍ وملائمةٍ وخيرٍ مدركٍ فهو معشوقٌ ومحبوبٌ.

ومبدأ ذلک ادراكه، إمّا الحسّي وإمّا الخيالي وإمّا الوهمي وإمّا الظنّي وإمّا العقلي. وكلّما كان الادراک أشدَّ اكتناهاً وأشدَّ تحققاً والمدركُ أجملَ وأشرفَ ذاتاً فاحبابُ القوّة المدركة ايّاها والتذاذُها به اكثر.

فالواجبُ الوجود ــ الذي هو في غايةِ الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلک الغاية والجمال والبهاء وبتمام العقل ويتّصل العاقل والمعقول

على انّهما واحدٌ بالحقيقة ــ يكون ذاتهُ بذاته أعظمَ عاشق ومعشوق، وأعظم لاذّ وملتذّ. فانّ اللذّة ليست إلاّ إدراك الملائم من جهة ماهو ملائم، فالحسّيّةُ إحساسُ بالملائم والعقليّةُ تعقّل للملائم، وكذلك.

فالأوّل أفضلُ مُدرِكٍ بأفضلِ إدراكٍ لأفضل مُدرَكٍ، فهو أفضلُ لاذّ ومُلتذّبه، ويكون ذلك أمراً لايقاس إليه شيءٌ. وليس عندنا لهذه المعاني أسامي غيرهذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أنّ إدراك العقل للمعقول أقوىٰ من إدراك الحسّ للمحسوس، لانّه، أعني العقل، يعقلُ ويدركُ الأمر الباقي الكلّي، ويتّحدبه ويصير هوهو ويدركه بكنهه لابظاهره، وليس كذلك الحسّ للمحسوس.

فاللذّة التي تجب لنا بأن نتعقّل ملائماً هي فوق التي لنابأن نُحِسّ ملائماً، ولانسبةَ بينهما. ولكنّه قد يفرض أن تكون القوّة الدرّاكة لاتستلذّ بمايجب أن تستلذّ به لعوارض.

كما أنّ المريضَ لايستلذُّ الحلو ويكرهه، لعارض، فكذلك يجبُ أن نعلم من حالنا مادمنا في البدن. فانّالانجد إذا حصل لقوّتنا العقليّة كما لُها بالفعل من اللذّة مايجبُ للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن.

ولو انفردنا عن البدن لكنّا ــ بمطالعتنا ذاتَنا وقد صارتْ عالماً عقليّاً مُطابقاً للموجوداتِ الحقيقيّة والجمالاتِ الحقيقيّة والكمالاتِ الحقيقيّة واللذيذاتِ الحقيقيّة، متّصلةً بها اتصّالَ معقولٍ بمعقولٍ ــ نَجِدُ من اللذّة والبهاء مالانهاية له. وسنُوضِحُ هذه المعانيَ بعدُ.

واعلم أنّ لذّةَ كلّ قوّةٍ فحصولُ كمالِهالها، فللحسّ المحسوساتُ الملائمةُ، وللغضبِ الانتقامُ، وللرجاءِ الظفرُ، ولكلّ شيءٍ مايخصُّه، وللأنفسِ الناطقةِ مصيرُها عالماً عقليّاً بالفعل.

فالواجبُ الوجودِ معقولٌ، عُقِلَ اولم يُعقَلْ؛ معشوقٌ، عُشِقَ اولم يُعشَقْ؛

لذيد، شَعِرَ بذلک منه اولم يُشعَر.

## [فصل ۱۳]

## فی أنّ واجب‌الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوزُ أن يكون واجبُ‌الوجود يعقلُ الأشياءَ من الأشياء. وإلاّ فذاتُه إمّا منفعلةٌ بمايعقل، فيكونُ تقوّمُها بالأشياء؛ وإمّا عارضٌ لها أن تعقل، فلاتكونُ واجبةَ الوجود من كلّ جهةٍ، وهذا مُحالٌ. ولأنّه كما سنبيّنُ مبدأ كُلّ وجودٍ، فيعقلُ من ذاته ماهو مبدأله. وهو مبدأ للموجوداتِ التامّةِ بأعيانها والموجوداتِ الكائنةِ الفاسدةِ بأنواعها.

ولايجوزُ أن يكونَ عاقلاً لهذه المتغيّراتِ من حيثُ هي متغيّراتٌ، فيكونُ تارةً يعقلُ منها أنّها موجودةٌ غيرُمعدومةٍ وتارةً يعقل منها أنّها معدومةٌ غيرُموجودة، ولكلّ واحدٍ من الأمرين صورة عقليّة على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجبُ الوجود متغيّر الذاتِ.

ثمّ الفاسداتُ إن عُقِلَت بالماهيّة المجرّدةِ وبما يتبعها ممّا لايشخص لم تُعقَل بماهي فاسدةٌ، وإن عقلت بما هي مقارنةٌ لمادّةٍ وعوارض مادّة ووقت وتشخّص، لم تكن معقولةً، بل محسوسة او متخيّلة. ونحن قدبيّنا في كتبٍ اُخرىٰ أنّ كلّ صورة لمحسوس وكلّ صورةٍ خياليّةٍ فانّما نُدركُها من حيثُ هي محسوسة ونتخيّلها بآلةٍ متجزّئةٍ. وكما أنّ إثباتَ كثير من الأفاعيل للواجبِ الوجودِ نقصٌ له فكذلك إثباتُ كثيرمن التعقّلات.

## [فصل ۱۴]

## في تحقيق وحدانيّة واجب‌الوجود بانّ علمه لايخالف قدرته وارادته وحكمته وحياته في المفهوم، بل ذلک كلّه واحد فلاتتجزّىٰ لها ذات الواحد المحض

واعلم أنّ الصورةَ المعقولةَ قد تؤخذُ عن الشيء الموجود، كما أخذنا نحن

عن الفلك بالرصد والحسّ صورتَهُ المعقولةَ؛ وقد تكونُ الصورةُ الموجودةُ مأخوذةً عن المعقولةِ، كما أنّا نعقل صورةً مّا نخترعُها، ثم تكونُ تلك الصورةُ المعقولةُ محرّكةً لأعضائنا إلى أن نوجِدَها، فلاتكونُ وُجِدَت فعقلناها، ولكن عقلناها فَوُجِدَتْ.

ونسبةُ الكلّ إلى العقلِ الأوّلِ الواجبِ الوجودِ هوهذا، بأنّه يعقلُ ذاتَه ومايُوجِبُه ذاتُه من كيفيّة كونِ الخيرِ في الكلّ فيتبعُ صورتَهُ المعقولةَ صورُ الموجوداتِ على النظامِ المعقولِ عنده، لاعلى أنّها تابعةٌ اتّباعَ الضوءِ للمضيءِ والاسخانِ للحارّ، بل نفسُ وجودِ معقولِ الكلّ عنده هو الخيرُ المحضُ الذى يخصُّه ويعقلُ أنّها معقولاتٌ ذواتُها عللٌ موجدةٌ للكلِ.

ثمّ هذا هوالارادةُ التى تخصُّه، فليست إرادتُه كارادتنا، وهو قصدُمـنّا، بعدمالم يكن، لقوّة أُخرىٰ غيرقوّة التصوّر، لكوننا تارةً بالقوّة وتارةً بالفعل، وكونِ قوانا مختلفةً، واحتياجِنا في إصدار مايخصُّنا إلى استعمالِ قوىً مختلفةٍ؛ وأمّا واجبُ الوجودِ إن كان مبدأ للكّل فلايجوزُ أن يكون غيرهذه الجهة، فانّه إن كان يعقل الكلّ ولايعقل أنّها منه ومنسوبة اليه، فيعقل الكلّ من الكلّ، لامن ذاته، وقدمنعنا هذا. فاذاً كان يعقل الكلَّ على أنّه منه في رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيذ عنده، مثلما أو ضحناه. فعقله للكلّ على الجهةالتى تخصّه هى إرادةٌ، لاشىءآخر.

وهذه الجهةهى أن يعقلذاتهمبدأ للكلّ بالقصدالثانى، فعقلالكلّ بالقصد الثاني، ومعقولُه بالحقيقة واحدٌ، وذاتهُ منسوبةٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ، وهذا حياته. فانّ الحياة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هوالتحريكُ ينبعثان عن قوّتين مختلفتين، وقدصحّ أنّ نفسمدركه وهو مايعقلهعنالكلّهو سببُالكلّ، وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك ايجاد الكلّ. فمعني واحد منه هو إدراك وتهيّؤ للايجاد. فالحياة منه ليست تتمُّ بقوّتين، ولا الحياة منه غيرالعلم، ولاشيءٌ من ذلك غيرذاته.

وأيضاً فانّ الصورة المعقولةَ التي تسحدثُ فينا فتكونُ سبباً للصورة الموجودة الصناعيّة، لوكانت بنفسِ وجودِها كافيةً لأن تتكوّنَ منها الصورةُ الصناعيّةُ بأن تكون صوراً هي بالفعل مبادٍ لماهي له صورٌ، لكانَ المعقولُ عنه ماهو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلك؛ بل وجودُه لايكفي في ذلك، لكن يحتاج إلى إرادةٍ متجدّدةٍ منبعثةٍ من قوّةٍ شوقيّةٍ يتحركُ منهامعاً القوّةُ المحرّكة، فتحرّكُ العصبَ والأعضاءَ الآليّةَ، ثمّ تحرّكُ تلك الآلاتِ، فلذلك لم تكن نفسُ وجودِ هذه الصورة المعقولة قدرةً ولا إرادةً، بل عسى القدرةُ فينا عند المبدأ المحرّك.

وأمّا واجبُالوجود فلايجوزُ أن تكونَ ذاتُه حاملةً لارادة او قدرة غيرالماهيّة اوقوى مختلفة في الماهيّة هي غيرالماهيّة المعقولة التي هي ذاته؛ فانّها إن كانتْ واجبةَ الوجود كان واجبُ الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجبالوجود ممكن الوجود من جهة، وقد ابطلنا هذا.

فاذاً ليس ارادتُه مغايرةَ الذاتِ لعلمه ولامغايرةَ المفهوم لعلمه، وقد بيّنا أنّ العلمَ الذى له هو بعينه الارادةُ التي له، وكذلك سنبيّن أنّ القدرةَ التي له هي كونُ ذاته عاقلةً للكلّ عقلاً هو مبدأ الكلّ، لا مأخوذاً عن الكلّ، ومبدأ بذاته لا متوقّفاً على وجود شيءٍ، وأنّ القدرةَ ليستْ صفةً لذاته ولا جزءًا من ذاته، بل المعنى الذى هوالعلمُ له هو بعينه القدرةُ له.

فبان أنّ المفهومَ من الحياةِ والعلمِ والقدرةِ والجودِ والارادةِ المقولاتِ على واجبِ الوجود مفهومٌ واحدٌ، وليستْ لاصفات ذاته ولااجزاء ذاته.

وأمّا الحياةُ على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهّمة والموجودات غيرمطلقة، بل لكلّ مايجوز أن يكون له. وإنّما كلامنا في أمره والعلم والقدرة التي يجوزُ أن يوصفَ بها الواجبُ الوجود، وإذا كان كذلك كان وجودُ لوازمه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، وأيضاً هو علمه بوجوب وجودها.

## [فصل ۱۵]

## في اثبات واجب الوجود

لاشكّ أنّ هنا وجوداً، وكلّ وجود فامّا واجب وامّا ممكن؛ فان كان واجباً فقد صحّ وجودالواجب وهوالمطلوب؛ وإن كان ممكناً فانّا نبيّن أنّ الممكن ينتهى وجوده إلى واجب‌الوجود.

## [فصل ۱۶]

## في أنه لايمكن أن يكون لكلّ ممكن الوجود علّة معه ممكنة الى غيرنهاية

وقبل ذلک فانا نقدّمُ مقدّماتٍ. فمن ذلک أنه لايمكن أن يكون فى زمان واحد لكلّ ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية، وذلک لأنّ جميعها إمّا أن يكون موجوداً معاً وامّا أن لايكون موجوداً معاً.

فان لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المتناهى فى زمان واحد. ولكن واحد قبل الآخر او بعد الآخر، وهذا لانمنعه.

وامّا أن يكون موجوداً معاً ولا واجبَ وجود فيها فلايخلو: إمّا أن تكون تلک الجملةُ بماهي تلک الجملةُ واجبةَ الوجودِ بذاتها، او ممكنةَ الوجود فى ذاتها. فان كانت واجبةَ الوجود بذاتها وكلٌّ واحدٍ منها ممكنَ الوجود يكونُ الواجبُ الوجود يتقوّمُ بممكناتِ الوجود، هذا محال؛ وامّا إن كانت ممكنةَ الوجود بذاتها فالجملةُ محتاجةٌ فى الوجود إلى مفيد الوجود. فامّا ان يكون خارجاً منها او داخلا فيها.

فان كان داخلاً فيها: فامّا أن يكون كلٌّ واحد واجبَ الوجود ــ وكان كلُّ واحد منها ممكنَ الوجود ــ هذا خلف. وإمّا أن يكون ممكنَ الوجود فيكون هو علّةً للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وماذاتهُ كافٍ فى أن يوجد ذاته، فهو واجبُ الوجود، وكان ليس واجبَ الوجود، هذا خلفٌ.

فبقى أن يكونَ خارجاً عنها. ولايجوزُ أن يكون علّةً ممكنة، فانّا جمعنا كلّ

علّةٍ ممكنةِ الوجودِ في هذه الجملةِ، فهي إذاً خارجةٌ عنها وواجبةُ الوجود بذاتها. فقد انتهتِ الممكناتُ الى علّةٍ واجبة الوجودِ، فليس لكلّ ممكن علّةٌ ممكنةٌ معه.

وأقولُ أيضاً: إنّ هذا يتبيّنُ بما في كتبٍ أُخرىٰ أنّ وجود العلل الغير المتناهية في زمانٍ واحدٍ محالٌ، ونحن لانطوّلُ الكلامَ بالاشتغالِ بذلك.

## [فصل ١٧]

## في أنه لايمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علّة لبعض على الدور في زمان واحد وإن كان عددها متناهياً

ولنُقدّم مقدّمةً أخرىٰ فنقولُ: إن وضع عدد متناهٍ من ممكناتِ الوجود بعضُها علّةٌ لبعض في الدور فهو أيضاً محالٌ. ويتبيّن بمثل بيان المسألة الأُولىٰ، ويخصُّه أنّ كلَّ واحدٍ منها يكون علّةً لوجودِ نفسهِ ومعلولاً لوجود نفسه، وحاصل الوجود عن شيءٍ إنّما يحصل بعد حصوله بالذات؛ وما توقّف وجودُه على وجودِ ما لا يُوجدُ إلاّ بعد وجوده، البعديّةَ الذاتيّةَ، فهو مُحالُ الوجودِ. وليس حالُ المتضايفين هاكذىٰ،فانّهما معاً في الوجود، وليس يتوقّفُ وجودُ أحدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجدهما معاً العلّةُ الموجبةُ لهما والمعنى الموجب ايّاهما. فان كان لأحدهما تقدّمٌ وللآخر تأخّرٌ، مثل الأب والابن، فتقدّمُه من جهةٍ غير جهة الاضافة، فانّه يتقدّمُ من جهةِ حصول الذات، ويكونان معاً من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الاب يتوقّفُ وجودهُ على وجود الابن، والابنُ يتوقف على وجود الأب ثمّ كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعدُ، لكان لايوجدُ ولا واحدٌ منهما، وليس المحالُ هو أن يكونَ وجودُ مايُوجَدُ مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود مايوجد عنه وبعده.

## [فصل ١٨]

## في التجرّد لاثبات واجب الوجود، وبيان أنّ الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الأسباب القريبة المحرّكة وأنّها كلّها متغيّرة

وبعد هاتين المقدّمتين فانّا نبرهنُ بأنّه لابدّ من شيءٍ واجبِ الوجودِ؛ وذلك لانّه إن كان كلُّ موجودٍ ممكناً فامّا أن يكونَ مع إمكانه حادثاً اوغير حادثٍ.

فان كان غيرَ حادثٍ فامّا أن يتعلّق ثبات وجوده بعلّةٍ اويكون بذاته. فان كان بذاته فهو واجبٌ، لاممكنٌ؛ وإن كان بعلّة، فعلّته معه لامحالة. والكلامُ فيه كـالكلامِ في الأوّل. فانّه إن لم يقف عند علّةٍ واجبةِ الوجودِ حصلت عللٌ ومعلولاتٌ ممكنةٌ؛ إمّا بغير نهايةٍ وإمّا دائرةً. وقد أبطلنا هما جميعاً. فقد بطل إذاً هذا القسم.

وإن كان حادثاً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مع حدوثه. فلايخلو: إمّـا أن يكونَ حادثاً باطلاً مع الحدوث لايبقى زماناً، وإمّا أن يبطل بعد الحدوث بلافصل زمـان، وإمّا أن يكونَ بعد الحدوثِ باقياً.

والقسمُ الاوّل محالٌ ظاهرُ الاحالةِ، والقسمُ الثاني أيضاً محالٌ. وذلك لأنّ الآناتِ لاتتالى، وحدوثُ أعيانٍ واحدةً بعد أُخرى متتاليةٍ متباينةٍ في العدد لاعلى سبيل الاتّصال، كما في الحركة، يُوجِبُ تاليَ الآناتِ، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعيّ. ومع ذلك فليس يمكنُ أن يقالَ: إنّ كلَّ موجودٍ هو كذلك؛ فـانّ فـي الموجودات موجوداتٍ باقيةً بأعيانها. فلنفرض الكلام فيها فنقولُ: إنّ كلَّ حـادثٍ فله علّةٌ في حدوثه وعلّةٌ في ثباته، ثمّ يمكنُ أن تكونا ذاتاً واحدةً، مثل القـالب فـي تشكيل المآء، ويمكنُ أن تكونا شيئين، مثل الصورة الصنميّة، فانّ مُحدِثَها الصانعُ، ومُثبِتَها يبوسةُ جوهرِ العنصر المتخذة منه

## [فصل ١٩]

## في بيان أنّ كلّ حادث فثباته بعلّة لتكون مقدّمة معينة في الغرض المذكور قبله

ولايجوزُ أن يكونَ الحادثُ ثابتَ الوجود بعدَ حدوثه بذاته حتّى يكونَ اذا حدث فهو واجبٌ أن يوجد ويثبت لابعلّةٍ في الوجودِ والثباتِ. فإنّا نعلم أنّ ثباته و وجوده ليس واجباً بنفسه، فمحالٌ أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه ولاثابتاً بنفسه. وأمّا بعلّة الحدوث فانّما كان يجوزُ لو كانتِ العلّةُ باقيةً معه.

وأمّا إذا عُدمت فقد عُدم مقتضاها، وإلاّ فسواءٌ وجـودها وعدمـها فـي وجـود مقتضاها، فليست بعلّة.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنّ هذه الذاتَ قبل الحدوثِ قد كـانت لا ممتنعةً ولا واجبةً، وكانت ممكنةً، فلا يخلو: إمّا أن يكون إمكانُها بشرط ذاتها ولذاتها، او إمكانها بشرط أن تكونَ معدومةً، او إمكانها هو في حال أن تكونَ موجودةً. ومحالٌ أن يكونَ إمكانُها بشرط عدمها، لأنّها ممتنعةٌ أن توجد مادامت معدومةً ويشترط لها العدم، كما انّها مادامت موجودةً فهي، بشرط أنّها موجودةٌ، واجبةُ الوجود.

فبقي أحد الأمرين: فامّا أنّ الامكان أمر في طبيعتها وفـي نـفس جـوهرها فلاتزايلها هذه الحقيقة في حال، وإمّا في حال الوجود بشرط الوجود. وهذا وإن كان محالاً، لانّا إذا اشترطنا الوجود وجب، فليس يضرُّنا في غرضنا. ولكنّ الحقّ أنّ ذاتها ممكنة في نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود وباشتراط وجودها واجبة.

وفرقٌ بين أن يقال: وجودُ زيدٍ الموجود واجبٌ، وبين أن يقال: وجودُ زيد مادام موجوداً فانّه واجبٌ. وقد بيّن هذا في المنطق. وكذلک فرقٌ بين أن يقال: إنّ ثباتَ الحادثِ واجبٌ بذاته وبين أن نقول إنّه واجبٌ بشرط «مادام موجوداً». والأوّل كاذبٌ والثاني صادقٌ، بما بيّنّا. فـاذاً إذا رفـع هذا الشرط كـان ثـباتُ الموجودِ غيرَ واجبٍ.

واعلم أنّ ما أكسبه الوجودُ وجوباً أكسبه العدمُ امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يوجد حال الوجود واجباً. بل الشيء في نفسه ممكنٌ ويعدم ويوجد. وايّ الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضرورياً لاممكناً، ولم‌يتناقض؛ فانّ‌الامكانَ باعتبارِذاته، والوجوبَ‌اوالامتناعَ‌باعتبارِشرطٍ لاحق‌به.

فاذا كانت الصورة كذلک فليس للممكن في نـفسه وجـودٌ واجبٌ بـغير اشتراط البتة، بل مادام ذاتهُ تلک الذاتَ لم تكن واجبةَ الوجودِ بالذاتِ، بل بالغير

وبالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلُّ ما احتيج فيه الى غير وشرطٍ فهو يحتاجُ إلى سببٍ. فقد بان أنّ ثباتَ الحادثِ و وجوده بعد الحدوث يُفيدُ الحدوثَ بسببٍ يمدّ وجودَه، وأنّ وجودَه بنفسه غيرُ واجبٍ.

وليس لأحدٍ من المنطقيّين أن يعترضَ علينا فيقولَ: إنّ الامكانَ الحقيقيَّ هو الكائنُ في حالِ العدمِ للشيءِ، وإنّ كلَّ ما وُجِدَ فوجودُه ضروريٌّ؛ فان قيل له: «ممكنٌ» فبا شتراک الاسم،

فانّه يقالُ له: قد بيّنّا في كتبنا المنطقيّة أنّ اشتراطَ العدمِ للممكن الحقيقيّ اشتراطٌ غيرُ صحيحٍ في أن يجعل جزءِ حدّ للممكن، بل هو أمرٌ يستفق ويلزمُ الممكنَ في أحوالٍ، وبيّنا أنّ الموجودَ ليس ضروريّاً، لأنّه موجودٌ، بل بأن يشترط شرطٌ، وهو إمّا وضع الموضوع، او المحمول، او العلّة والسبب، لانفس الوجود، فينبغي أن تتأمّل ماقلناه في الكتب المنطقيّة، فتعلم أنّ هذا الاشتراط غير لازم، فان نظرنا هيهنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته، فان كان الحصولُ يُلحِقهُ بالضروريّ الوجودِ، فانّ العدمَ أيضاً يُلحِقُه بالضروريّ العدمِ، ولا يحفظ عليه الامكان، فانّه كما أنّه متىٰ كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً، مادام موجوداً، كذلک متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً، مادام معدوماً؛ لانّ نظرنا هيهنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلک.

فبيّن من هذا أنّ المعلولاتِ مفتقرةٌ في إثباتِ وجودها الى العلّة، كيف وقد بيّنا أنّه لاتأثير للعلّة في العدم السابق، فانّ علّته عدمُ العلّة وأن يكون هذا الوجودُ بعد العدم، فانّ هذا من المستحيل أن لايكون إلاّ هاكذا، فانّ الحادثاتِ لا يمكنُ أن يكونَ لها وجودٌ إلاّ بعد عدمٍ. فالمتعلّقُ بالعلّة هو الموجودُ الممكنُ في ذاتــه، لالشيءٍ من كونه بعد عدم اوغير ذلک. فيجب أن يدومَ هذا التعلقُ، فيجبُ أن تكونَ العللُ التي لوجود الممكن في ذاتــه مــن حيثُ وجــودِه الموصوفِ مــع المعلول.

فاذقد اتّضحت هذه المقدّماتُ فلابدَّ من واجبِ الوجودِ، وذلك لأنّ الممكناتِ إذا وُجِدَت وثَبَتَ وُجُودُها كان لها عللٌ لثباتِ الوجودِ، ويجوزُ أن تكونَ تلك العللُ عللَ الحدوثِ بعينها إن بقيت مع الحادثِ، ويجوزُ أن تكون عللاً أُخرىٰ، ولكن مع الحادثاتِ، وتنتهي لامَحالَة إلى واجبِالوجودِ. إذ قد بيّنا أنّ العلل لاتذهبُ إلى غير النهاية ولاتدور. وهذا في ممكناتِ الوجود التي لاتُفرَضُ حادثةً أولىٰ وأظهر.

فان تشكّك متشكّكٌ وسأل فقال: إنّه لمّا كان إنّما يثبتُ الممكنُ الحادثُ بعلّة، وتلك العلةُ لاتخلو امّا أن تكونَ دائما علةً لثباته اوحدث كونُها علّةً لثباته، فان كانت دائماً علّةً لثباته وجب أن لايكون الممكنُ حادثاً، و وضعناه حادثاً؛ وإن حدث كونُها علّةً لثباته فيحتاجُ أيضاً كونُها علّةً لثباته والنسبة التي لها اليه إلى علّة أُخرىٰ لثباته بعد العلّة المحدثة لهذه النسبة، فانّ النسبة التي بينهما قدكانت لسببٍ ما، فيجبُ أن يدوم ويبقىٰ بسببٍ، والكلامُ في الأُخرىٰ كالكلام في الأُولىٰ. هذا بعينه يُوجِبُ وضعَ العللِ الممكنةِ الحادثةِ معاً بلانهاية.

فنقول في جواب هذا: انّه لولا سبب شيء من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلاثبات اوثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه العلل المحدثة دائماً على الاتصال من غير أن يظهر وضع علل مثبتة له لكان هذا الاعتراض لازماً.

## [فصل ٢٠]

## في انتهاء مبادي الكائنات الى العلل المحرّكة حركة مستديرة مقدّمة لذلك في أنّ الطبيعة كيف تحرّك وأنّها تحرّك لأسباب تنضم إليها وانّها كيف تحدث

وأمّا هذا فهو الحركة، وخصوصاً المكانيّة وخصوصاً المستديرة، وإنّما وجودها من حيث هو قطع مسافة، منها شيء كان، وشيء يكون، وليس في شيء

من الآناتِ منه شيءٌ موجودٌ، ولكن طرفه، وانّما اتّصاله باتّصال المسافة.

وأمّا ماسببُه؟ فـأسبابُه ثـلاثةٌ: ١ ــ قسر ب ــ وطبيعـة ج ــ وإرادة. ولنبدأ بتفهيمِ حالِ الطبيعةِ منها، فنقولُ: إنّه لايصحُّ أن يقالَ: إنّ الطبيعـةَ المحـرّكةَ سببٌ لشيءٍ من الحركاتِ بذاتها، وذلک لأنّ كلَّ حركةٍ فهو زوالٌ عن كـيفيّةٍ، اوكـم، او أين، اوجوهر، اووضع. وأحوالُ الأجسامِ بل الجواهرُ كلّها إمّا أحوالٌ منافيةٌ وإمّـا أحوالٌ ملائمةٌ؛ والأحوالُ الملائمةُ لاتزول عنها الطبيعةُ وإلاّ فـهي مـهروبٌ عنهـا بالطبع،لامطلوبةٌ؛ فبقي أنّ الحركةَالطبيعيّةَ هي إلىحالةٍملائمةٍ عنحالٍغيرِملائمةٍ.

فاذاً الطبيعةُ نفسُها ليست تكونُ علّةَ حركةٍ مالم يقترن بها أمرٌ بالفعل، وهو الحال المنافيةُ، وللحال المنافية درجاتُ قُـربٍ وبُـعدٍ عن الحـالِ الملائـمةِ؛ فكلُّ درجةٍ تتوهّم من القربِ والبعد إذا بلغها تعيّن عندها الحركةُ بعدها، فـتكونُ تـلک الحركةُالتيفيذلکالجزءعلّتُهاالطبيعيّةُ هيحالةٌغيرُملائمةفيدرجةٍموصولةٍ.

وكما أنّ هذه العلّةَ تتجدّدُ دائـماً ويكونُ مـسامضى علّةً لما يُستأنـفُ فـي الحدوثِ على الاتّصالِ كذلک الحركةُ؛ فتكونُ إذاً علّة الحركةِ يحدثُ شيءٌ مـنها عن شيءٍ منها على الاتّصالِ، ولايبقىٰ منها شيءٌ ويُـطلَبُ علّةٌ مُـبقيةٌ لهـا، ويكونُ مااوجبه هذا الاعتراض.

## [فصل ٢١]

### مقدّمة اخرى في أنّ المتحرّک بالارادة متغيّر الذّات وكيف يتولّد تغيّره

وأمّا الحركةُ الاراديّةُ فانّ عللها امورٌ إراديّةٌ كليّةٌ ثـابتةٌ، وإرادةٌ بـعد إرادةٍ، لتصوّرٍ بعدَ تصوّرٍ؛ فالارادةُ الكليّةُ إذا انضم تصوّر أينيّة أجزاء المتحرّک لزمـها، كالنتيجةِ للمقدّماتِ، تصوّرُ أينيّة بعدها وإرادةُ تلک الأينيّة، فتتبعها الحركةُ.

وكما يتجدّدُ في نفسِ المحرّکِ تصوّرٌ وارادةٌ كذلک يتجدّدُ في المتحرک حركةٌ بـعد حـركةٍ، ويكونُ كـلُّ ذلک على سبيلِ الحـدوثِ لاعلى سبيلِ الثباتِ؛ ويكونُ هناک شيءٌ واحدٌ ثـابتٌ دائـماً، وهو الارادةُ الكليّةُ ها هنا، كـما كـانتِ

الطبيعةُ هناک، وأشياءُ تتجددُ، وهي تصوّراتٌ وإراداتٌ مختلفةٌ، كما كـا ن هناک اختلاف مقدار القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوثُ أحوالٍ على علّةٍ باقيةٍ بعضُها علّةٌ لبعضٍ على الاتصالِ لما أمكن أن تكونَ حـركةٌ، فانّه لايجوزُ أن يلزم عن علّةٍ ثابتةٍ أمرٌ غيرُ ثابتٍ.

وأنت تعلم من هذا أنّ العقلَ المجرّدَ لايكونُ مبدأً قريباً لحركةٍ، بل يحتاجُ الى قوّةٍ أخرىٰ من شأنها أن تتجدّدَ فيها الارادةُ وتتخيّل الأيسنات الجـزئيّة، وهذا يُسَمّى النفسَ؛ وأنّ العقلَ المجرّدَ إن كان مبدأ الحركة فيجبُ أن يكونَ مبدءاً آمـراً اومتمثلاً او متشوقاً اوشيئاً ممّا أشبه هذا؛ وأمّا مباشراً للتحريک فكلاّ؛ بل يجبُ أن يُباشِر التحريکَ بالارادةِ مامن شأنِه أن يتغيّر بوجهٍ مّا وتحدثَ فيه إرادةٌ بعد إرادةٍ على الاتّصال.

وقد اشار الفيلسوف في كتاب «النفس» إلى أصلٍ يُنتفعُ به في هذا المعنىٰ، إذقـال: «إنّ لذلک، اى العقـلِ النظرىّ، الحكم الكلّي؛ وأمّـا لهـذا، اى العقلِ العمليّ، فالأفعالُ الجزئيةُ والتعقّلاتُ الجزئيةُ. وليس هذا في أرادتنا فقط، بل وفـي الارادةِ التي تحدثُ عنها حركةُ السّماء أيضاً».

## [فصل ۲۲]

## في أنّ القوّة القسرية يحدثُ عنها اختلافُ أحوال حين تحرّکُ

وأمّا الحركة القسريّة: فان كان المحرّکُ يلازمها فعلّتها حـركةُ المحـرّک وأفعاله، وعلّةُ علّيتها آخر الأمر طبيعةٌ او إرادةٌ؛ فانّ كلَّ قسرٍ ينتهي إلى طبيعـةٍ او إرادةٍ؛ وإن كان المحرّکُ لايلازمها، بـل كـان التحـريکُ على سبيلِ زجٍّ اودفـع اوفعل شيء ممّا يشبه هذا فالرأيُ الحقيقيُّ الصوابُ فـي ذلک هو أنّ المحـركَ يُحدِثُ في المتحركِ قوّةً إلى جهةِ تحريكه غالبةً قـوّةَ الطبيعـةِ، وأنّ للمتحـرّکِ بحسبِ تلک القوّة المحرّكةِ الداخلةِ مكانـاً ينتحيه لولا مـعاوقةُ القـوّة الطبيعيّة واستمدادُها من مصاكّة الماء والهواء وغير ذلک ممّا يـتحرّکُ فـيه مـدداً يـوهنُ

القوّةَ الغريبةَ، فحينئذٍ تستولي القوّةُ الطبيعيّةُ، وتحدثُ حركةٌ مائلةٌ من تجاذبِ القوّتين احدهما إلى جهة القوّة الطبيعيّة.

ولولا حالُ مصادمةِ المتوسّطِ وكسرهِ للقوّةِ الغريبةِ لكانت القوّةُ الطبيعيّةُ لاتستولي عليها البتةَ إلاّ بعدَ بلوغِها الغايةَ التي يوجبُها تناهي كلّ قوّةٍ جسمانيّةٍ. وكلُّ قوّةٍ محرّكةٍ على الاستقامةِ فسكونُها في تلك الغاية، لأنّ تلك الحركة تطلبُ ذلك السكونَ. فاذا بطل الميلُ واندفع الجاذبُ عن تلك القوّة بموافاتها مكانَها المطلوبَ عادتِ القوّةُ الطبيعيّةُ إلى فعلِها إن وهنت القوّةُ بتمامِ فعلِها اوبأسبابٍ أخرىٰ.

وإنّما حكمنا بهذا الحكمِ، لأنّ القوّةَ الغريبةَ لولا أنّها استولت على القوّة الطبيعيّة لما قهرت ميلَها؛ ثمّ لايجوزُ أن يستحيلَ المغلوبُ غالباً والغالبُ مغلوباً إلاّ بورود سبب على أحدهما او كليهما، و محالٌ أن يتوهّم أنّ القوّة العرضيّة تبطل بذاتها، فلايجوزُ أن يكونَ شيءٌ من الأشياء يبطلُ بذاته اويُوجَدُ بذاته، بعد أن يكونَ له ذاتٌ تُثبَتُ وتُوجَدُ؛ فالقوّةُ الطبيعيّة إنّما تعودُ غالبةً على القوّة العرضيّة بمعاوق ينضمُّ إليها، وذلك أنّ المعاوقَ يُعاوِقُها معاوقةً بعدَ معاوقة تكونُ مقاومةً لما يتحرّكُ فيه، فيكونُ لذلك تأثيرٌ في القوّة الغريبة بعد تأثير. وقد شبعنا الكلام في ذلك حيثُ تكلّمنا الكلامَ المبسوطَ على الأحوال كلّها، فانّ القوّةَ القسريّةَ حالُها في إيجابِ الحركةِ بتجدُّدِ الاُيُون عليها حالُ الطبيعةِ إلى أن تبطل.

فان قال قائلٌ: إنّا نرىٰ الماءَ تبطل حرارتُه المستفادةُ بذاتها، لانّها عرضيّةٌ.

فانّا نقولُ له: كلاّ، بل كانتِ الحرارةُ تثبتُ قوّتُها في الماء لحضورِ علّتها المجدّدة لقوّتها دائماً؛ فاذا بطلت علّتُها وتجديدُها فيه الحرارةَ شيئاً بعد شيء أقبل عليها بردُ الهواء والقوّةُ المبرّدةُ في الماء، فابطلاها، وكانا قبل يعجزانِ عن إبطالها، لحضورِ القوّة المسخّنة المجدّدةِ دائماً بسخونةٍ بعد سخونةٍ، وتسخّن الهواء المماسّ لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذاً أنّ شيئاً ثباتُه على سبيل الحدوث فهو الحركةُ، وأنّ له علّةً إنّما تكونُ علّةً بالفعل لحدوثٍ متجدّدٍ يعرضُ في حالٍ لها، وتكونُ له ذاتٌ باقيةٌ بالعدد متغيّرةُ الاحوال،ولولا أنّها متغيّرةُ الأحوال لم يحدثْ عنها تغيّرٌ، ولولا أنّ لها ذاتاً باقيةً لم يحدث عنها اتّصالُ التغيّر، وعلى أنّه لابدَّ للتغيّر من حامل باق.

فقد انكشفتِ الشبهةُ المسئول عنها، إذظهر أنّ علل ثباتِ الحادثاتِ تنتهي إلى علل أُولىٰ لهاثباتُها من جهةٍ ماهي عللٌ هو بالتجدّد والحدوثِ، والمتصرم من أحوالها مع ذاتها علّة للمتجدّد، وليس يحتاجُ إلى علّةٍ ثابتةٍ لذاتِ المعلولِ، فيؤدّي الأمر إلى إثبات علل غيرِ متناهيةٍ معاً، بل الحركةُ تُقرِبُ علّةَ فعل مّا اوعلّةَ اتّصالِ الحوادثِ إلى معلولاتِها وتُبعدُها عنه، وللقربِ حدٌّ وللبعدحدٌّ وبينهما عرضٌ، وفي هذا العرضِ تكونُ نسبة مّا ثابتةٌ، وان كان ثباتُها لازماً للتغيّرِ. فتلك النسبةُ الثابتةُ علّةٌ لثباتِ مايحدثُ في هذه النسبة الثابتة، مثلُ وجودِ الشمسِ فوقَ الأرضِ، لكونِ النهارِ او زوالِ العشيّ، فانّ معنى أنّ الشمسَ فوقَ الأرضِ واحدٌ في جميع النهارِ، وإن كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكانٍ، فيكونُ معنىً واحدٌ حصّله التغيّرُ وثبتَ على التغيّرِ فلايحتاجُ إلى علّةٍ أُخرىٰ ثابتةٍ، وثبت التغيّرُ بتغيّره. على هذه الجهةِ يكون حال الحادثات.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لابدَّ في اتّصالِ الكونِ من حركةٍ متّصلةٍ، ولايتّصل غيرُ المكانيّة، ومن المكانيّة غيرُ المستديرة؛ فان كان كونٌ كانت حركةٌ متّصلةٌ لامحالةَ.

## [فصل ٢٣]

## في جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع الى الغرض الأوّل فنقولُ: إنّه قدظهر لنا انّ شيئاً واجبُ الوجود أوّلاً بذاته، وأنّه واحدٌ من وجوه، لأنّه غيرُ منقسمِ الذاتِ بالكميّة، ولا بالصورة والموادّ، ولابأجزاء الحدّ، ولأنّه لايمكنُ أن يكونَ وجودُه بغيره.

فهو واحدٌ مِن جهةِ الفردانيّة، لأنّ ماهيتَهُ له فقط؛ ولامشاركَ له في النوع؛ ولانّه أيضاً تامّ الذاتِ مِن كلّ وجهٍ، فلانقصانَ فيه يُكَثّرُ وحدانيّته.

وهو حقّ، وهو عقلٌ محضٌ، لانّه ساهيّته مُجرّدةٌ عن المادّة، ولأنّه صورةُ نظامِ الكلِ، اي مبدأ حكيم؛ وأنّه ليس يعقلُ الأشياءَ لأنّها موجودةٌ؛ بل تُوجَدُ الأشياءُ لأنّه يعقلُها؛ وأنّه ليس يعقلُها على أنّها معقولاتُه بالقصدِ الأوّلِ، فتتكثر ذاته؛ بل هو واحدٌ يعقل بالقصدِ الأوّلِ ذاتَه الحقّ، فيكونُ عَقَلَ بالقصدِ الثاني ماذاتُه مبدأله، وذلك لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءاً لكلّ وجودٍ، فيعقلُ كلَّ وجودٍ.

وأنّه مُنزّهٌ عن تعقّلِ الفاسداتِ، وعن تعقّل الأعدام، كالشرّ والنقص، فانّ مُتعقّلَ العدمِ ومُدركَ العدمِ إنّما يتعقّله إذا كانَ بالقوّة، فانّ البصير إنّما يرى الظلمةَ إذا كان بصيراً بالقوّة، لابالفعل،

وبيّن أنّه خيرٌ محضٌ، لأنّه وجودٌ صرفٌ. ومُعطي كلّ وجودٍ، لالعوض، بل للجودِ، فانّ كلَّ عوضٍ فهو جزاءٌ ومنفعةٌ لكُلّ فعل، ومافُعِلَ للجزاءِ فليس فِعْلُه جوداً محضاً، بل أخذاً وإعطاءً. والجودُ المحضُ هو الفعلُ الكائنُ لالعوض، وكلّ طالبِ عوضٍ منتفعٌ ناقصٌ. فالأوّلُ يُعطي الوجودَ للجودِ، ولأنّه خيرٌ محضٌ، ولأنّ وجودَه وجودٌ يفضلُ على ذاته. فليس إنّما يجبُ منه وجودُ ذاته؛ بل كلّ وجودٍ، لكمالِ منزلته في الوجودِ.

وليس إنّما يُعطِي الوجودَ بأنّه هو، انّما هو هولاعطاءِ الوجود، حتّى يكونَ إعطاءُ الوجود علّةً لوجوده وكمالاً وسبباً تماميّاً؛ كلاّ. فانّه لاسببَ له من وجهٍ، على ما أوضحنا.

ولا أيضاً وجودُ الموجوداتِ عنه على نحوٍ خالٍ عن الارادةِ، فتكونَ تابعةً لوجوده من غيرِ أن تكونَ هناك إرادةٌ وجودٌ؛ وهذا محال، لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءًا للكلِ، وإلاّ فذاتُه غيرُ معقولةٍ على ماهي عليه. فاذاً يعقلُ أنّ الكلَّ كائنٌ عنه، ويعقلُ عنه أنّه مبدأ كُلّ خَيرٍ، وأنّ إعطاءَ الوجود خيرٌ، فهو لامحالةَ راضٍ بوجودٍ يُوجَدُ

الكلُّ عنه، مُريدٌ له.

فلو أنّه كان يلزمُ عنه الكلُّ لامن الجهة التى يعقلُ الكلَّ ويرضىٰ به ـــ حتّىٰ يكونَ مثلاً كواحدنا، إذا وقع منه الظلُّ على مريض مِنْ غيرِ إرادةٍ منفعةٍ ودفع عنه ضرر الشمس، رضي بذلك؛ والراضي منه نفسهُ، والمُظِلّ جسمُه ـ لكان منقسماً.

بل الحقُّ أمرٌ بين الأمرين، وهو أنّ الكلّ يلزمُه مع رضاه وإرادته لوجودِ الكلّ منه تبعاً عنه، فلا وجودهُ لأجل مايوجد عنه، ولا وجودُ الكلّ عنه على سبيلِ التبع الذى لا إرادةَ فيه البتة. وقد قلنا: إنّ إرادته تعقّلُهُ الخيرَ الكائنَ عنه علىٰ نظامه فقط، لاقصدٌ كقصدنا.

ولأنّ الأوّلَ يعقلُ ذاته خيراً محضاً فهو متعشّقٌ ذاته وملتذٌ بذاته، لا على سبيلِ لذّتنا الانفعالية، بل لذّةٌ فعليّة هي جوهر الخير المحض، وهذه حياتُه الحقيقيةُ.

وبان أنّ قدرته وحياته وعلمَه واحدٌ؛ وإذا كانت له إضافاتٌ إلى الموجوداتِ الكائنةِ عنه فليستْ مُقوّمَةً لذاته، بل تابعةً له.

## [فصل ٢٤]

## في الدلالة على أنّ هذا المأخذ من البيان أيّ مأخذهو، واستيناف المأخذ المعتاد، وفي تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى يستأنف.

إنّا أثبتنا الواجبَ الوجود لامن جهة أفعاله ولامن جهة حركته، فلم يكن القياسُ دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً. فالأوّلُ ليس عليه برهانٌ محضٌ، لأنّه لاسببَ له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهانِ، لانّه استدلالٌ من حالِ الوجودِ أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجبَ كيفَ يجبُ أن يكونَ.

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوهِ القياساتِ الموصلةِ الى إثباتِ العلّةِ الأُولىٰ وتعريفِ صفاتِه شيءٌ أوثقَ وأشبهَ بالبرهان من هذا البرهانِ، فانّه وإن لم يفعل شيئاً

ولم يظهر منه أمرٌ، يمكنُ بهذا القياسي أن يُثبَتَ بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودٍ مّا كيف كان. فلنُوْرِدِ الآنَ ماهو المشهورُ في إثباته، وهو طريقُ الاستدلالِ، وخصوصاً من الحركةِ، ونسلكُ السبيلَ التي سلكها «الفيلسوفُ» في كتابيه الكليين، أحدُهما في كليّاتِ الأمورِ الطبيعيّة، وهو «السماع الطبيعي» والثاني في كليّاتِ أُمور ما بعدَ الطبيعةِ، وهو كتابُ «مابعدَ الطبيعةِ».

## [فصل ٢٥]

## في إثباتِ المحرّكِ لكلّ حركة، وأنّه غيرُ المتحرّكِ

فنقولُ: أوّلاً، إنّ كلّ جسمٍ متحركٍ فانّ له في حركته علّةً. أمّا المتحركُ بأسبابٍ من خارجٍ، مثلُ المدفوع والمجذوبِ. والمدار يُدْفَعُ من جانبٍ ويُجذَبُ من جانبٍ، فالأمر في أنّ حركتَه من غيره ظاهرٌ.

وأمّا الذي لايُرىٰ ولا يُعرفُ له مُحرّكٌ من خارج فلنبُرهن على أنّ حركتَه من غيره، ولنختر لذلك براهينَ ثلاثةً:

أوّلها: أنّ الأجناسَ في الأشياء المركّبة يمكنُ أن تتجرّدَ عن جنسيّتها، ويُعتبر لها ماتصير به أنواعاً. بل أشخاصاً، لا بفصولٍ بل بنفسِ طبيعتِها. مثال ذلك أنّ الجسمَ جنسٌ في المعقولاتِ للانسانِ والفرسِ وأنواع الحيوانِ والنباتِ وغير ذلك؛ ولأنّ كلّ واحدٍ منها له مادّةٌ حاملةٌ للكميّة، فتلك المادّةُ مع تلك الكميّة جسمٌ أيضاً.

والجسمُ هومقولٌ عليه وعلى نظيره، مثل الثاني، قولَ النوع الأوّلِ، لاقولَ الجنسِ، وذلك لأنّ تلك المادّةَ مع تلك الصورة غيرُ مختلفٍ في الاثنين لشيءٍ داخلٍ في ماهيّته. نعم قد يقترنُ بكلّ واحدٍ منهما شيءٌ خاصٌّ مثلاً، أحدُهما معه حرارةٌ والآخرُ معه برودةٌ، ولكنّهما خارجانِ عن ذاتي الشيئينِ، وإن كانَ لايخلو منهما.

مثلُ أنّ البياضَ نوعٌ آخرُ يقالُ على بياضِ الثلجِ وبياضِ الجصّ، ولا يُوجِبُ اقترانُ البياض بذينك وما أشبههما ضرورةً ولا خُلُوُّهُ عنهما أن يقترنَ

البياضُ بالفصولِ، لأنّ حقيقةَ البياضيّة حصلت لهما وتمّت، لكنّها لاتقومُ إلاّ مقارنةً لحاملٍ تتقرّرُ فيه.

كذلک الجسميّةُ قدتمّت وانتهت، لكنّها تقارنُ أموراً لاتخلو عنها، فهكذى يمكن أن يُحالَ طبيعةُ الجنسِ في المركبّاتِ حتّىٰ يكونَ نوعاً آخر، وإذا أُحيلَ هكذا لم يكن حينئذٍ جنساً، بل مادّةً، وكذلک إذا أُحيلَ الفصلُ نوعاً بنفسِه لم يكن حينئذ فصلاً، بل صورةً.

وأمّا الجسمُ الذى هو الجنسُ فليس مركّباً من مادّةٍ وكميّةٍ، بل جوهر له الأبعادُ كلّها فهذا هو الجنسُ. والفرقُ بينهما أنّ الجسمَ إذا أُحيلَ فجُعلَ مادّةً كان جزءًا من قوامِ الجواهرِ المحسوسةِ، فلم يَجز أن يقالَ عليها. ولذلک لايجوزُ أن يقالَ: إنّ الانسانَ مجرّدُ نفسٍ مادّةٍ مع كميّةٍ، بل يقال فيه مادّةٌ مع كميّةٍ، وقد لخصّنا هذا وحققّناه في كتاب البرهان.

ولولا أنّ الجسميّةَ طبيعةٌ بنفسِها متقرّرةٌ من جهةٍ ماهي جسميّةٌ باعتبار مادّةٍ ذاتِ كميّةٍ لماجاز أن ينتقلَ الجسمُ من الجماديّةِ إلى النباتيّة ومن النباتيّة إلى الحيوانيّة، فاذا هو شيءٌ موجودٌ موضوعٌ تَمَّ وضعُه دونَ محمولاتِه، ثم يحملُ عليه المحمولاتُ، والطبيعةُ النوعيّةُ بل الشخصيّةُ هي التي بهذه الحال.

فامّا في البسائط فليس يمكن أن يُرَدَّ طبيعةُ الجنس إلى النوعيّة، مثلاً ليس حالُ اللونِ من البياضِ حالَ الجسميّة من الانسانِ، فانّ الجسميّةَ يمكنُ أن يجعل جزءًا من قوامِ الانسانِ له انفرادُ قوامٍ في ذاته وإن كان مقارناً لغيره. وأمّا اللونيّةُ فلا يمكنُ أن تقرّرَ لها ذاتٌ إلاّ أن تُنَوَّعَ بالفصول التي تلحقها.

ولاتجد في البياض لونيّةً وشيئاً آخر غير اللونيّة منهما كان البياضُ، كما من الجسم الذى بمعنى المادّةِ التي لها كميّة ومن صورةٍ أُخرىٰ ليستْ بجسميّةٍ يكونُ الانسانُ.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن تفرد للّونيّة طبيعةٌ منوّعةٌ تشتركُ فيها لونيّةٌ

البياضِ والسوادِ. ويمكنُ ذلک للجسميّة.

وإذا قررّنا هذا فنقولُ: إنّ الجسمَ لو كـان مـتحرّكاً بـذاته لكان كـلُّ جسمٍ متحركاً. فاذاً كلّ جسمٍ متحرّكٍ فله علّةٌ تُحَرّكُهُ.

ولا ينقض هذا قولُ القائل: إنّ البياضَ لو كـان اللونُ الذی يُـقارنُه بـياضاً لذاته لكان كلُّ لونٍ بياضاً. فاذاً كلّ لون فانّما تبيُّضه بعلّةٍ، وهذا محالٌ.

وذلک أنّ اللونيّةَ المطلقةَ لايصيرُ لهـا فـی الوجـود نـوعيّةٌ، حتّیٰ يكونَ اختلافُها بعدَ اللونيّة لعلل خارجةٍ عن الذاتِ فانّما يعقلُ مفرداً عند العقل فيُوجدُ عند العقلِ له عللٌ في الاختلافِ خارجةٌ، وهي الفصولُ، فانّ الفصولَ فی التعقّـل كأشياءٍ خارجةٍ عن طبيعةِ الجنسِ، وأمّا في الوجودِ فلايكونُ في البسائطِ كذلک، وفي المركّباتِ وقد نُقِلَت طبيعةُ الجنس إلى طبيعةٍ نوعيّةٍ، فـتكونُ حينئذٍ الفصولُ عللاً صوريّة خارجة عن ذاتِ الطبيعةِ الجنسيّة.

فاذا تقرّرَ هذا فبيّن أنّ الجسميّةَ في الوجود تلحقُه عللٌ تسجعلُ هذا الجسمَ متحرّكاً دون ذلک الجسمِ فـي الوجـودِ، لافصول فـي التوهّم، فكلُّ مـتحرّكٍ متحرّكٌ بعلّته.

وأمّا البرهانُ الثاني فانّه لوكان الجسمُ متحرّكاً لذاته لما كان توهُّم أمرٍ فـي غيره،أيّ أمرٍ كان، يوجبُ أن تبطل الحركة عن ذاته، وتـوهُّم السكونِ فـي جـزئه توهُّم أمرٍ في غيره، وهو يُوجبُ بطلانَ الحـركةِ عن ذاتـه، فـليس الجسمُ مـتحرّكاً لذاته. فاذاً للجسم محرّک.

والبرهانُ الثالثُ أنّ الحركةَ أمرٌ يحدثُ دائماً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مـحدثةٌ. فكلُّ حركةٍ لها علّةٌ محدثةٌ، وهذا هو المحرّکُ. فامّا أن يكونَ هو المتحرّک نـفسه او شيء غيره، ولا يجوزُ أن يكونَ هو المتحرک نفسه، لأنّ المحرّکَ من جهـةِ مـا هو محرّکٌ هو مفيدٌ لوجود الحركةِ، والمتحركُ مـن جهـةِ مـا هو مـتحرّکٌ هو مستفيدٌ لوجود الحركةِ. ولايجوزُ أن يكونَ شيء واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ مـفيداً قـد

حصل بالفعل ومستفيداً هو بالقوّة.

فاذاً الجسمُ يجبُ أن يتحركَ بشيءٍ ويُحرّك نفسه أن يتحرك لا عن غيره بشيء، فيكونُ المحرّكُ صورتَه والمتحركُ جسميّته ومادّته، وهذه الصورةُ تسمّى القوّةَ.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنّ للحركة ذاتاً حاملةً وللحركة ذاتاً فاعلةً، إذ كلُّ حادثٍ فله علّةٌ فاعلةٌ؛ والحاملُ والفاعلُ لا يختلفانِ من جهةٍ أنّ كلَّ واحدٍ منهما مبدأً للشيء ومحتاجٌ إليه في كونه، بل يختلفانِ بأنّ الفاعلَ يُعطي الوجودَ مبايناً لذاته، بالذاتِ، لا بالعرضِ.

مثلُ الطبيبِ يعُالِج نفسَه ويَتعالجُ عن نفسِه، ولكن يُعالجُ بسأنّه طبيبٌ، ويَتعالجُ بأنّه مريضٌ، والصحّةُ تحدثُ بالطبيبِ لا من جهةِ أنّه طبيبٌ، بل في المريض؛ فانّ الطبيبَ نفسٌ، والمريضَ بدنٌ، ولكن يُقالُ بالعرضِ: إنّ الطبيبَ صحّ.

كذلك الحالُ في كلّ علّةٍ فاعلةٍ وعلّةٍ حاملةٍ، فانّهما إنّما يفترقانِ من جهةِ النسبة إلى الكائن. والذي عنه الكونُ غيرُ الكائن ومباينٌ له، والذي فيه الكونُ مقارنٌ للكائن وحاملٌ له.

واذا كان هذا هكذا لم يمكنْ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ علّةً لحدوثِ الحركةِ وعلّةً لقبولِ الحركةِ، فيكونُ شيءٌ واحدٌ فيه الحركةُ بالذات وليستْ فيه الحركةُ إلاّ بالعرضِ، وهذا محالٌ. فقد اتضح وبان أنّ ذاتَ المحرّك غيرُ ذاتِ المتحرّك،

وإن كان جسمٌ متحركاً لا من شيءٍ خارج عنه فظاهرٌ أنّه إمّا أن يتحرك بتمامِه عن تمامِه، وهذا محالٌ، فانّه يجعلُ الفاعلَ والمنفعلَ شيئاً واحداً، وإمّا أن يتحركَ بتمامِه عن بعضِه، وهذا يجعلَ ذلك البعضَ متحرّكا، وإمّا أن يتحركَ بعضُه عن تمامِه، فيجعلُ هذا أيضاً بعضاً منه محرّكاً ومتحرّكاً، ثمّ كيف يختلفُ التمامُ والبعضُ في هذا المعنى البتة. وإمّا أن ينحرّك بعضُه عن بعضِه، فيفترق فيه المتحرّكُ والمحرّكُ.

ولايجوزُ أن يكونَ البعضانِ متشابهي الصورة والمعنى، وإلاّ فلا اختلافَ بينَهما في وجوبِ الفعلِ والانفعالِ، فلا يجوزُ إذاً أن تكونَ أبعاضُه من القسمةِ الكميّة، بل من قسمةِ المادّةِ والصورة، فيكونُ الجسمُ والمادّةُ قابلاً للحركة، من صورةٍ فيه اوهيئة، اوما شئتَ سميّته، فاعلاً للحركةِ، وهذا هو القوّةُ.

وأمّا أنّ في كلّ جسم مبدأ حركة فأمرٌ بينّاه في تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعيّ، ولايحتاجُ اليه في هذا الموضع.

## [فصل ۲۶]

## في إثبات محرّك غير متحرّك ولا متغيّر

فقد ظهر من هذه البراهين أنّ كلَّ جسمٍ مستحركٍ فحركتُه عن علّةٍ، لاعن ذاته. والآن فانّا ندّعي دعوىً أُخرىٰ فنقولُ: إنّ العللَ المحرّكةَ متناهيةٌ إلى علّةٍ لاتتحركُ، وذلك أنّه لو كان كلُّ متحركٍ عن محرّكٍ مستحرّكٍ لذهبتِ العللُ في زمانٍ واحدٍ إلى غير نهايةٍ، واجتمع مِن جملتها جسمٌ غير متناهٍ بالفعلِ فقد بان في العلومِ الطبيعية استحالة هذا. فاذاً في كلّ نوع من المحرّكاتِ مُحرّكٌ أوّلُ غير مُتحرّكٍ.

## [فصل ۲۷]

## في اثبات دوام الحركة بقول مجمل

فنقولُ الآن: إنّ الحركةَ يجبُ أن تكونَ دائمةً، وقد فرغنا في ما سلف عن إثباتِ هذا. ولكنّا نريدُ أن نسلكَ طريقاً آخر، فنقولُ: إنّ الحركةَ لو كانتْ حادثةً بعد مالم تكن أصلاً، فامّا ان تكون علّتاها الفاعليّةُ والقابليّةُ لم تكونا فحدثتا، اوكانتا ولكن كان الفاعلُ لايحرّك والقابلُ لايتحرّك اوكان الفاعلُ ولم يكن القابلُ، اوكان القابلُ ولم يكن الفاعلُ.

ونقولُ قولاً مجملاً قبلَ العود إلى التفصيل: إنّه إذا كانتِ الأحوالُ من جهةِ العللِ كما كانت ولم يحدث البتة أمرٌ لم يكنْ كان وجوبُ كون الكائن عنها على ما

كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة. فان حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إمّا أن يكونَ حدوثُه على سبيلِ ما يحدثُ دفعةً لا لقرب من علّةٍ وبعد، او يكون حدوثُه على سبيل ما يحدثُ لقربِ علّتِه او بعدها.

فامّا القسمُ الأوّلُ فيجبُ أن يكون حدوثُه بحدوثِ العلّةِ غير متأخر عنها البتة. فانّه إن تأخّر او كانتِ العلّةُ غيرَ حادثةٍ لزم ما قلنا في الأوّل من وجوبِ حادثٍ غير العلّةِ، وكان ذلک الحادثُ هو العلّةَ القريبةَ، فان تمادى الأمرُ على هذه الجهةِ وجبتْ عللٌ وحوادثُ دفعةً غير متناهيةٍ معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصلَ الموصلَ إلى إبطاله، [فبقي أن لا تكون العلل الحادثة كلّها دفعةً لا لقرب من علّة اولى اوبعد] فبقي أنّ مبادئَ الكونِ تنتهي إلى قُربِ علل او بعدها، وذلک بالحركة.

فاذاً قدكان قبلَ الحركة حركةٌ، وتلک الحركةُ أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسّين، وإلاّ رجع الكلامُ إلى الرأسِ في الزمانِ، وذلک أنّه إن لم تتماسّه حركةٌ كانتِ الحوادثُ غيرُ المتناهية منها في آنٍ واحدٍ، واستحال ذلک، بل وجب أن يكونَ واحدٌ قد قرب في ذلک الآن بعدَ بُعدٍ او بعدَ قُربٍ، فيكون ذلک الآنُ نهايةَ حركة غير تلک تؤدّي إلى هذه. فيكونُ الحركةُ التي هي علّةٌ قريبةٌ لهذه الحركةِ مماسّةً لها.

والمعنىٰ في هذه المماسّةِ مفهوم على أنّه لايمكن أن يكونَ زمانٌ بين حركتين، ولا حركةَ فيه، فانّه قد بان لنا في الطبيعيّات أنّ الزمانَ تابعٌ للحركةِ. ولكنّ الاشتغالَ بهذا النحو من البيان يعرّفنا أن كان حركةٌ، ولا يعرّفنا أنّ تلک الحركةَ علّةٌ لحدوثِ هذه الحركةِ.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أنّ الحركةَ لاتحدثُ بعد مالم تكن إلاّ بحادثٍ، وذلک الحادثُ لايحدثُ إلاّ بحركةٍ مماسّةٍ لهذه الحركةِ، ولانبالي ايَّ حادث كان ذلک الحادثُ، قصد من الفاعل، او إرادة، او علم، اوآلة، او طبع، اوحصول وقتٍ

اوفقَ للعملِ دونَ وقتٍ، اوتهيّؤ واستعداد من القابل لم يكن؛ فـانّه كـيف كـان فحدوثُه متعلّقٌ بالحركة لايمكن غير هذا.

## [فصل ۲۸]

## في بيان ذلك بالتفصيل

فلنرجع الآن الى التفصيل فنقولُ: إن كانتِ العلّةُ الفاعلةُ والقابلةُ مُوجودَتي الذات، ولافعل ولاانفعال فيهما فيحتاجُ إلى وقـوع نسبةٍ بينهما تـوُجِبُ الفعـلَ والانفعالَ: إمّا من جهةِ الفاعِل، مثلُ إرادةٍ موجبةٍ للفعلِ، او طبيعةٍ مـوجبةٍ للفعـلِ، اوآلةٍ، او زمانٍ؛ وإمّا من جهةِ الانفعالِ القابِل، مثلُ استعدادٍ لم يكن؛ اومن جهتهما جميعاً، مثلُ وصولِ أحدهما إلى الآخر، فقد وضح أنّ جميع هذا بحركةٍ.

وأمّا إن كان الفاعلُ موجوداً ولم يكن قابلٌ البتة، فهذا محال. أمّا أوّلاً فلأنّ القابلَ، كما بيّنّا، لايحدثُ إلاّ بحركةٍ، فيكونُ قبلَ الحركةِ حركةٌ؛ وأمّـا ثـانياً فلانّه لايمكنُ أن يحدثَ مالم يتقدّمه وجودُ القابل، وهو المادّةُ، ولنبرهن على هذا

## [فصل ۲۹]

## مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أنّ كلّ حادثٍ فله مادّةٌ متقدّمةٌ لوجوده

فنقولُ: إنّ كلّ كائن فيحتاجُ أن يكونَ قبلَ كونه ممكنَ الوجودِ فـي نـفسِه، فانّه إن كان ممتنع الوجـود فـي نـفسِه لم يكن البتّة وليس إمكانُ وجـودِه هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعلُ لايقدرُ عليه إذا لم يكن هو في نفسِه ممكناً.

ألا ترىٰ أنّا نقولُ: إنّ المُحالَ لايُقدَرُ عليه، ولكنّ القدرةَ على ما يـمكنَ أن يكونَ، فلو كان إمكانُ كونِ الشيء في نفس القدرة عليه كان هذا القولُ كأنّا نقولُ: إنّ القدرةَ إنّما تكونُ على ما عليه القدرةُ، والمحالُ ليس عليه القـدرةُ، لأنّـه ليس عليه قدرةٌ.

وما كنّا نعرفُ أنّ هذا الشيءَ مقدورٌ عليه او غيرُ مـقدورٍ عليه بـنظرنا فـي نفسِ الشيءِ، بل بنظرنا في حالِ قدرة القادرِ عليه هل عليه قدرةٌ ام لا.

فان أشكَلَ علينا أنّ هذا مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه لم يمكنّا أن نعرفَ ذلک البتّة، لأنّا إن عرفنا ذلک من جهة أنّ الشيءَ محالٌ اوممكنٌ، وكان معنى المحالِ هو أنّه غيرُ مقدورٍ عليه ومعنى الممكن أنّه مقدورٌ عليه، كنّا عرفنا المجهولَ بالمجهولِ، فبيّنٌ واضحٌ أنّ معنى كونِ الشيءِ ممكناً فى نفسِه هو غيرُ معنى كونه مقدوراً عليه. وإن كانا بالذاتِ واحداً. وكونُه مقدوراً عليه لازمٌ لكونه ممكناً فى نفسِه، وكونُه ممكناً فى نفسِه هو باعتبار ذاتِه، وكونُه مقدوراً عليه باعتبارِ إضافتِه إلى موجده.

فاذا تقرّرَ هذا فانّا نقولُ: كلُّ حادثٍ فانّه قبلَ حدوثِه إمّا أن يكونَ فى نفسه ممكناً أن يُوجَدَ، او مُحالٌ أن يُوجَدَ؛ والمُحالُ أن يُوجَدَ لايُوجَدُ، والممكنُ أن يُوجَدَ فقد سَبَقَهُ إمكانُ وجودِه. فلا يخلو إمكانُ وجودِه من أن يكونَ معنىً معدوماً او معنىً موجوداً، ومُحالٌ أن يكونَ معنىً معدوماً، وإلاّ فلم يَسبِقهُ إمكانُ وجودِه. فهو إذاً معنىً موجودٌ، وكلّ معنىً موجودٍ فامّا قائم لافى موضوعٍ وإمّا قائمٌ فى موضوعٍ؛ وكلُّ ماهو قائمٌ لافى موضوعٍ فله وجودٌ خاصّ لايجبُ أن يكونَ به مضافاً، وإمكانُ الوجود إنّما هو بالاضافةِ إلى ما هو إمكانُ وجودٍ. فليس إمكانُ الوجودِ جوهراً لا فى موضوعٍ، فهو إذا معنىً فى موضوعٍ وعارضاً لموضوعٍ؛ ونحن نُسمّى إمكانَ الوجود قوّةَ الوجود،ونُسمّى حاملَ قوّةِ الوجودِ والذى فيه قوّةُ وجودِ الشيءِ موضوعاً وهيولىٰ ومادّةً وغير ذلک. فاذا كان حادثٌ فقد تقدّمتهُ المادّةُ.

## [فصل ۳۰]

## مطلب آخر نافع فى ذلک

وهو أنّه لايجوزُ أن يكونَ لعدمِ الفاعِل. وامّا إن وُضِعَ أنّ القابلَ موجودٌ والفاعلَ ليس بموجودٍ، فالفاعلُ مُحدَثٌ ويلزمُ أن يكونَ حدوثُه بعلّةٍ ذاتِ حركةٍ، على ما وصفنا.

وأيضاً مبدأ الكلّ ذاتٌ واجبةُ الوجودِ، وواجبٌ ما يوجد عنه، وإلاّ فله حالٌ

لم تكن، فليس بواجبِ الوجودِ من جميع جِهاتِه، فان وُضِعَتِ الحالُ الحادثةُ لافي ذاتِه، بل خارجةً عن ذاته، كما يَضَعُ بعضُهم الارادةَ، فالكلامُ على حُدوثِ الارادةِ عنها ثابتٌ هل هو بارادةٍ، او طبعٍ، اولأمرٍ آخر، أيّ أمرٍ كان؟ ومهما وُضِعَ أمرٌ حدث لم يكن، فامّا أن يوضع حادثاً في ذاته وإمّا غير حادثٍ في ذاته، بل شيءٌ مبائنٌ لذاته، فيكونُ الكلامُ ثابتاً، وإن حدث في ذاته كان ذاته متغيّراً، وقد وضع أنّ واجبَ الوجودِ بذاته واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه.

وأيضاً إذا كان هو عند حدوثِ المباينات عنه كما كان قبلَ حدوثها، ولم يعرض البتة شيءٌ لم يكن، وكان الأمرُ على ما كان، ولم يُوجَد عنه شيءٌ، فليس يجبُ أن يوجد عنه شيءٌ، بل الحال والامرُ على ما كان، فلابدَّ من تميز لوجوبِ الوجود وترجيح الوجود عنه بحادثٍ لم يكن حين كان ترجيحُ العدم عنه والتعطيلُ عن الفعلِ، فليس هذا أمراً خارجاً عنه، فانّا نتكلمُ في حدوثِ الخارج عنه نفسِه.

والعقل بأوّل فطرته يشهدُ أنّ الذاتَ الواحدةَ إذا كانت من جميع جهاتِها كما كانت وكان لايوجدُ عنها قبلُ شيءٌ وهو الآن كذلك، فالآن أيضاً لايوجد عنها شيءٌ. فاذا صار الآن يوجد عنها شيءٌ فقد حدث في الذات قصدٌ او إرادةٌ او طبعٌ اوقدرةٌ وتمكّنٌ لم يكن. ومن انكر هذا فقد فارق مقتضىٰ عقله، فانّ الممكنَ أن يوجد وأن لا يوجد، لايخرج إلى الفعل ولايترجحّ له أن يوجد إلاّ بسبب.

وأمّا هذه الذات فقد كانت ولاترجّح ولايجب عنهما هذا الترجّح [وإذا كانت هذه الذات التي هي للعلّة كما كانت ولاترجّح ولايجب عنهما هذا الترجيح ولاداعي ولامصلحة ولاغير ذلك[١]]، والا فلابدَّ من حادثٍ موجبٍ للترجيح في هذه الذاتِ إن كانت هي العلّة الفاعليّة. وإلاّ فان كانت نسبتُها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبةٌ أُخرىٰ، فيكونُ الأمرُ بحاله ويكونُ الامكانُ امكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبةٌ فقد حدث أمرٌ ولابدَّ من أن يحدث لذاته

١ ـ الشفا، الالهيات، ص ٣٧٧، طبع القاهرة، ١٣٨٠.

وفی ذاته، فانّها إن کانت خارجةً عن ذاته کان الکلامُ ثابتاً ولم تکن هی النسبةَ المطلوبةَ، فانّا نطلبُ النسبةَ الموقعةَ لوجود کلّ ماهو خارجٌ عن ذاته بعد مالم یکن أجمع. فان کانت هذه النسبةُ مباینةً له فَلیست هی النسبة المتوقّعة، ثمّ کیف یـمکنُ أن یحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن یحدثُ. یمکنُأن یحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن یحدثُ؟وقد بان أنّ الواجبَالوجود بذاته واحدٌ، فترىٰ أنّ ذلک عن حادثٍ منه؛ فتکون لیستِ النسبةُ المطلوبةَلأنّا نطلبُ النسبةَ الموجبةَ لخروج الممکنِ الأوّل إلی الفعلِ، او هو عن واجبِ وجودٍ آخر؟ وقد قیل: إنّ واجبَالوجودِ واحدٌ. وعلی أنّه إن کان عن آخر فهوالعلّةُ الأُولیٰ، والکلامُ فیه ثابتٌ.

## [فصل ۳۱]

## فی أنّ ذلک لم یکن یقع لانتظارِ وقتٍ ولایکون وقت أولیٰ من وقت

ثم کیف یجوزُ أنیتمیز فیالعدم وقتُ ترکٍ و وقتُ شروعٍ، وبماذا یُخالفُ الوقتُ الوقت، ثمّ لایخلو أن یکونَ حدوثُ ما یحدثُ عن الأوّلِ بالطبع، اولغرض فیه، او بالارادةِ. فان کان بالطبع فقد تغیّرالطبعُ، وان کان بالغرض فقد تغیّرالغرضُ، وإن کان بالارادة فامّا أن تکونَ الارادةُ نفسَ الایجادِ او غرض ومنفعة بعده.

فان کان المرادُ عینَالایجادِ لذاته فلم لم یوجد قبلُ؟ أتراه استصلحه الآن او حدث وقتُه اوقدر علیه الآن؟ ولا نعتبرُ بقول القائل: «انّ هذا السؤالَ باطلٌ». لأنّ السؤالَ فی کلّ وقتٍ عائدٌ؛ بل هذا سؤالٌ حقٌ، لأنّه فی کلّ وقتٍ عائدٌ و لازمٌ.

وإن کان لغرضٍ ومنفعةٍ فمعلومٌ أنّ الذی هو للشیءِ بحیثُ کونُه ولا کونُه بمنزلةٍ واحدةٍ فلیس بغرضٍ؛ والذی هو للشیء بحیثُ کونُه أولیٰ فهو نافعٌ، والحقّ الأوّلُ کاملُ الذاتِ لاینتفعُ بشیءٍ.

## [فصل ۳۲]
## فى أنّه يلزمُ على وضع هؤلاء المعطّلة أن يكونَ المبدأ الاوّلُ سابِقَ الزمانِ والحركةِ بزمانٍ

وأيضاً فانّ الأوّلَ بماذا يسبقُ أفعالَه الحادثة، ابذاته او بالزمان؟ فان كان بذاته فقط فقد مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معاً كحركة المتحرّك بأن يتحرّك بحركةِ مايتحرّكُ عنه فيجبُ أن يكونَ كلاهما محدثين، الأوّل القديم والأفعال الكائنة عنه.

وإن كان قد سبق لابذاتِه فقط، بل بذاتِه وبالزمان، فان كان وحده ولا عالم ولا حركة ــ وتدلّ «كان» على أمر مضىٰ وليس الآن ــ فقد كان كونٌ قد مضىٰ قبل أن خلق الخلق، وذلك الكونُ هو متناهٍ ــ فقد كان إذاً زمانٌ قبل الحركة والزمان، لأنّ الماضي إمّا بذاتِه وهو الزمانُ؛ وإمّا بالزمانِ وهو الحركةُ وما فيها ومعها، وهذا خلفٌ.

فان لم يسبق بأمر هو ماض للوقتِ الأوّل من حدوثِ الخلق فهو حادثٌ مع حدوثه، وكيف لايكونُ سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقتِ الأوّلِ من الخلقةِ، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق، وليس «كان ولا خلق» ثابتاً عند كونه «كان وخلق»، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس «كان ولا خلق» نفس وجوده وحده. فانّ ذاتهُ حاصلةٌ بعد الخلق، ولا «كان ولا خلق» هو وجودُه مع عدم الخلق بلا شيءٍ ثالثٍ؛ فانّ وجودَ ذاته حاصل بعد الخلق، وعدمَ الخلق موصوفٌ بانّه كان وليس الآن.

وتحت قولنا «كان» معنىً معقولٌ، دونَ معقولِ للأمرين، لأنّك إذا قلتَ: «وجودُ ذاتٍ، وعدمُ ذاتٍ»، لم يكن مفهوماً منه السبقُ، بل قد يصحُّ أن يفهَم معه التأخيرُ، بل إنّما يُفهَمُ السبقَ بشرطٍ ثالثٍ؛ فوجودُ الذاتِ شيءٌ، وعدمُ الذاتِ شيءٌ، و «كان» شيءٌ موجودٌ غيرُ المعنيين.

وقد وُضِعَ هذا المعنىٰ للخالق ممتدّاً لاعن بدايةٍ، وجوّز فيه أن يخلق قبل أيّ خلق توهّم خلقاً، وإذا كان هٰكذا كانت هذه القبليّةُ مقدّرةً مكمّمةً؛ وهذا هو الذى نسمّيه الزمانَ. إذتقديرُه ليس بتقدير ذىوضعٍ ولا ثباتٍ، بل على سبيل التجدّد.

ثمّ إن شئتَ فتأمّل أقاويلنا الطبيعيّةَ، إذ قد بيّنا أنّ ما كان ثباتُه وقوامُه فى المادّةِ وليس بغير واسطةٍ، فليس هو مقداراً لنفسِ المادّةِ، ولا بواسطةِ هيئةٍ قارّةٍ، كالحرارة والبرودةِ، فتكونُ كميّةٌ لها أوّلاً؛ فانّ الهيئاتِ القارّةَ لاتتقدّرُ بهذا، وهى كميّةٌ؛ إذ الهيئةُ غيرُ قارّةٍ، والهيئةُ الغيرُ القارّة هي الحركةُ. فاذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّلَ سبق الخلقَ عندهم، ليس سبقاً مطلقاً، بل بزمانٍ ومعه حركةٌ وأجسامٌ اوجسمٌ.

## [فصل ٣٣]

## فى أنّه لايجوز أن يكون أوّل آن

وأيضاً فانّه كيف يكونُ الزمانُ حادثاً حتّىٰ يمكن أن يحدث الحركةُ وكلّ آن فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين أمرين يلزمه كلاهما دائماً.

وما يبيّن هذا أنّه قدبيّن أنّ وجودَ الآنِ وجودُ الطرفِ، وليس شيئاً مقولاً بذاته، وكذلك جميعُ نهاياتِ المقادير، وإذا كان كذلك فالآن لامحالة طرفُ شيءٍ داخلٍ فيالوجود لامحالة، لأنّ أحد المتضايفين إذا وُجِدَ بالفعل، فيجبُ أن يكون الآخرُ وجد لامحالة؛ والمستقبلُ لم يوجد، فيجبُ أن يكونَ الآن لامحالة طرفاً للماضى.

ولايشبه الآنُ النقطةَ في أنّها قدتنفصلُ وقد تكونُ حدّاً مشتركاً، لأنّها فيالحالين قديكونُ ما هو طرفٌ لها موجوداً، والآنُ لايكونُ ماهو طرفٌ له قد وجد إلاّ الماضى، فيكونُ أفنى الماضى وأنهاه.

وأمّا الحركةُ فأنّها وإن ابتدأت بطرفٍ لايتّصلُ بحركةٍ قبلها، فالسببُ فى ذلك أنّ الحركة ليست بذاتها كماً، بل قد تتقدّر إمّا بالمسافةِ وإمّا بالزمانِ. فطرفُها إمّا من الزمانِ، ويكون هو بالذاتِ طرفاً للزمانِ الماضى وقدصحّ به

وجودُه؛ وإمّا من المكانِ، فيكونُ طرفاً للمسافةِ الصحيحةِ الوجودِ. وبعد هذا فـانّ مبدأ الحركةِ من أحدِ الأمرين هو نـهايةُ السكونِ. ولنقل الآن قـولاً جـدليّاً إذا استقصى يمكن أن يُرَدّ إلى البرهانِ.

## [فصل ۳۴]

## في أنّ المعطّلة يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهايةٍ وزماناً ممتداً في الماضي بلا نهايةٍ

إنّ هٰؤلاء المعطّلةَ الذّين عطّلوا اللهَ عن وجوده، لايخلو إمّا أن يسلمّوا أنّ الله كان قادراً، قبل أن يخلقَ الخلقَ، أن يخلقَ جسماً ذاحركاتٍ تـقدّر أوقـاته وأزمنته ينتهي إلى وقتِ خلقِ العالم او يبقىٰ مع خلق العـالم و يكون له إلىٰ وقتِ خلق العالم أوقاتٌ وأزمنةٌ محدودةٌ؛ اولم يكن يقدرُ الخـالقُ أن يبتدي الخلقَ إلّاحين ابتدأ.

وهذا القسمُ الثاني محالٌ يوجبُ انتقالَ الخـالِق من العجز الى القدرة، والقسمُ الأوّلُ يقسم عليهم قسمين، فيقال لايخلو إمّا أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسماً غير ذلك الجسم إنّما ينتهي الى خلق العـالم مدّةً اكثر، اولا يمكن. ومحالٌ أن لايمكن، لما بيّناه.

فان أمكن. فامّا أن يمكن خلقُه مع خلق ذلك الجسمِ الذّي ذكرناه قبل هذا الجسم، او إنّما يمكنُ قبله. فان أمكن معه فهو محالٌ، لأنّه لايمكنُ أن يكونَ ابتداء خلقين متساويي الحركةِ في السرعةِ والبطوءِ يقعُ بحيثُ ينتهيان إلى خلق العالم، ومدّةُ أحدهما أطولُ. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانُه مبايناً له، متقدّماً عليه او متأخراً عنه، يُقدَّرُ في حال العدم إمكانُ خلق شيءٍ ولا إمكانُه، وذلك في حالٍ دونَ حالٍ، وقع ذلك متقدّماً ومتأخراً، ثم ذلك الى غير النهاية.

## [فصل ۳۵]

## في حلّ مغالطاتهم في تناهي الأزل

فلم يكن عدمٌ محضٌ، بل قبليّةٌ مقارنةٌ لأشياء وأوقات تنقضي وأُخرىٰ تتجدّد، وكانَ ما يستعظمونه من وجودِ أشياء قبل أشياء لا عن بدايةٍ. وهذا شيءٌ يبنونه على أصلين مشهورين غير صحيحين.

أحدهما أنّ ما لا نهاية له لا يخرجُ إلى الفعلِ البتّة، وهذا إنّما يصحُ في الأجسام والمقاديرِ ذواتِ الوضع، والأعدادِ التي لها ترتيبٌ في الطبع وليس في كلّ شيءٍ؛ ولكن الزمانَ والكائناتِ ممّا لا يصحّ فيه هذا.

ويحقّ القولُ النافعُ فيها،هذا، لا لأنّه فطرةٌ في العقل، بل لحجج. وهؤلاء يأخذونه أوّلياً، ثم يكذبون: فليس الزمانُ الماضي والكائناتُ الماضيةُ خارجةً إلى الفعل معاً، فانّه ليس إذا كان كلُّ واحدٍ يخرجُ إلى الفعل يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ خرجتْ إلى الفعل، إنّما يكونُ ذلک لو کان کلّ خارج الى الفعل تبع لخروج الآخر الى الفعل.

وليس إذا صحّ في واحدٍ واحدٍ يجبُ أن يكونَ هناک جملةٌ يصحُّ فيها هذا الوصفُ. فانّه كما يصحُّ أن يقالَ في كلّ واحدٍ من الماضي أنّه خرج، كذلک يصحُّ في كلّ واحد من المستقبل أنّه يخرج. وكما أنّ كون كلّ واحد من المستقبل بحيثُ يصحُّ أن يخرجَ إلى الفعلِ لا يُوجِبُ كونَ جملةٍ لها بحيثُ يصحّ أن تخرج إلى الفعل، والسببُ في ذلک التعاقبُ واختلافُ الأوقات، كذلک كون كلّ واحد من الماضي بحيث خرج لا يُوجِبُ كونَ جملة لها قد خرجت، والسببُ في ذلک التعاقبُ واختلاف الأوقات، وحال المستقبل أولىٰ بالفعليّة من حال الماضي، لأنّ آحاد ما في المستقبل عدمُها عدمٌ مقارنٌ للقوّة، وعدمُ ما عُدِمَ في الماضي عدمٌ غير مقارنٌ للقوّة.

وأمّا الاصلُ الثاني فهو قولُهُمْ: إنّ ما لا يتناهىٰ لا زيادة عليه، فلو كان ما مضىٰ لا يتناهىٰ لكان لا يمكنُ أن يكونَ عليه زيادةٌ.

وهذا الأصلُ أيضاً قويٌّ في الشهرة، وليس بيّناً بنفسه، لأنّ العقلَ لا يمنعُ

في اوّلِ الفطرةِ أن يكونَ شيءٌ لانهايةَ له في جهةٍ له طرفٌ يحتملُ عليه الزّيادةُ.

وكثير من العقلاء يجوّزون هذا في الوجود، ولكنّ العقلَ بالحجّة يمنعُ هذا فيما يقومُ عليه البرهانُ، وذلک كلُّ مقدارٍ ذيوضع، وعددٍ له ترتيبٌ في الطبع.

ثمّ هاهنا فانّ الزيادةَ ليست على ما لايتناهيٰ، لأنّ الزيادة زيادةٌ على مزيدٍ عليه موجودٍ، وليس هاهنا شيءٌ موجودٌ البتة غير متناهٍ يزاد عليه، اويكون أقلّ او اكثر بوجهٍ.

ونحن لانمنعُ في المعدوماتِ أن يكونَ ما لانهايةَ له أكثر وأقلّ، فانّ العشراتِ التي لانهايةَ لها أقلُّ من آحادِها، والمائون أقلُّ من عشراتها، ويجوزُ أن يكون مالانهايةَ له وأضعافاً كثيرةً، فانّ اللانهايةَ في الزمان، وفي الحركة، وفي العدم، والكائناتِ الفاسداتِ. واللانهاية التي في جميعها اكثر من التي في الواحد منها. فان قال قائلٌ: هذا ليس مالانهاية له إلاّ بالقوّة.

فنقولُ: امّا في الماضي فليس مالانهاية له، لا بالقوّة ولا بالفعل، ولكن نعني بقولنا «لانهاية لما في الماضي» أنّ أيّ واحد أُحدِثَ فقد كان قبله واحدٌ، وعُدِمَ، لا أنّ هناک جملةً اوكُلاً هو بالفعل غيرُ متناهٍ.

وربما قال قائلٌ من هؤلاء: إنّ الحاضر متوقّفٌ في وجوده على قطع مالانهاية له، وكلُّ متوقّفٍ على مالانهاية له فلايوجد.

وهاهنا مغالطةٌ في استعارة لفظةِ «التوقّف» فانّ لفظة «التوقّف» إنّما تدلُّ في الحقيقةِ على شيءٍ مُزمِعِ الوجودِ بعدَ وجود شيءٍ مُزمِع الوجودِ قبله، وليس أحدهما، في وقتٍ مايقال: إنّه يتوقّف، بموجودٍ، بل إنّما يقعانِ في المستقبل.

ونحن نقول: إنّ ماكان هذاسبيله وكان متوقّفاً على ما لايتناهيٰ فمحالٌ أن يوجد، ولكن ليس «الآن» الحاضر هذا شأنه، فانّه لم يتوقّف قطّ بهذا المعنى، حتّى لايكون هو ولا شيءٌ من الأشياء قبله، ثم لايحتاجُ أن يوجد مالايتناهيٰ من ذلک الوقتِ حتّىٰ يوجد هو، فاذاً الصغرىٰ كاذبةٌ.

فان استعار وعنى بـ«الوقف» الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بـذلك الشرط، فيجبُ أن يستعمل التوقّف فـى الكبرىٰ على هذا المعنى، لا على المعنى الحقيقى: فان استعمله على هذا المعنىٰ كان القياسُ مصادرةً على المطلوب الأوّل فى الحقيقة.

فكأنّه يقولُ: إنّ الحاضر لايـمكنُ أن يـوجد بـعد مـالانهاية له، لأنّ الشىء لايجوزُ أن يكونَ وجودُه بعد ما لانهاية له؛ وهذا نفسُ المطلوب. بل يجبُ أن يـعلم أنّ الكبرىٰ إنّما تصدقُ فى المستقبل فـقط، وحينئذٍ لايكونُ قـياسٌ، لعـدم الحـدّ الأوسط.

## [فصل ۳۶]

## فى حلّ مغالطتهم فى أنّه إمّا أن يجب إثبات التعطيل او ايجاب المساواة بين الله والخلق

وممّا يعتمده المعطّلة فى هذا البابِ قولهُم: إنّ الخالقَ لوكان دائماً خـالقاً و دائماً محرّكاً كان لايوجد ذاته إلاّ ومعه معلولاته،وكان إذا رُفعَتْ معلولاتُه وجـب من ذلک رفعُ ذاته، وهذا محالٌ.

والمغالطةُ هاهنا فى لفظة «الرفع».ولا نـطوّل الكلام فـى تـفصيل مـعانيها، ولكن نُشيرُ إلى الجوابِ إشارةً مقنعةً للمقتصدين، فنقولُ: إنّ رفعَ العـالمِ مـحالٌ، ولكن ليس محالاً بذاته، بل لأنّه لايُرفَعُ، اويُرفَعَ صنعـةُ البارى ويُـرفَعَ البارى، فاستحالتهُ تابعةٌ لاستحالة رفع البارى. فليس إذا رفـعنا العـالمَ وجـب أن يُـرفَعَ البارى، بل يكونُ أوّلاً ارتفع البارى،لامن رفعنا العالم، بل لوضع مـحالٍ يـجبُ أن يكونَ تقدّمَ هذا الوضعَ المحالَ، وهو رفعُ البارى.

وأمّا البارى إذا رفعناه ارتفع ولاحـى العالم من رفعه، لانّ العالم يجبُ أن يكونَ ارتفع أوّلاً حتّىٰ يرفع البارى. وإذا وُجِدَ العـالمُ يـجبُ أن يكونَ ذاتُ البارى موجودةً بنفسها، وإذا وجد البارى يجبُ أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بـنفسها. فـاذا

رفع الباري، وهو محالٌ، يلزمُه أن يرتفعَ العالم عن رفعه؛ وإذا رفع العالم، وهو محالٌ، يلزمُه لاأن يرتفع الباري عن رفعه، بل أن يكون قد ارتفع أوّلاً بذاته الباري.

ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلى تطويل في القول أدّىٰ الى الاملال، ولكن تحقّقه معينٌ في تحقّق المقصود لامحالة. فقد بطلت هذه القسمةُ من أقسام بطلان الحركة، ومن هذه الأوجه يمكن أن يبطل باقي الاقسام، فيجبُ إذاً أنّ الحركةَ دائمةٌ.

## [فصل ۳۷]

## في أنّ الحركة مكانيّة وإنّما تدوم بالاتّصال لابالتشافع

فلأنّ هذه الحركة لزمت على سبيل تقريب وتبعيد فهي مكانيّة، لامحالة. على أنّا قدبيّنا في «الطبيعيّات» أنّ الحركة المكانية أقدم الحركات. فلنبحث الآن لنعلم هل دوامُ هذه الحركة على سبيل التتالي والتشافع، او على سبيل اتّصال الواحد؟

فأقولُ: لايجوزُ أن يكونَ دوامُها على سبيل التتالي والتشافع، فانّه لايجوزُ أن يكونَ بحيثُ لايمكنُ فيها الانقطاعُ.

وبيان ذلك أنّه لايخلو الأمرُ في ذلك من أحد أمرين: إمّا أن يتوهّم جسماً يحرّكُ جسماً، وذلك يحرّكُ آخر، والآخر رابعاً، ويتمادىٰ إلى غير النهاية. وإمّا أن يكون على سبيل الدور. مثلاً أن يكون «ا» يحرّكُ «ب» إذا انتهى إليه، ثمّ «ب» يحرّكُ «ج» إذا انتهى إليه، ثمّ «ج» يحرّك «د» إذا انتهى إليه، ثمّ «د» يرجعُ فينتهي إلى «ا» ويحرّكُه.

والقسمُ الأوّلُ محالٌ، لأنّه لايخلو من أحد وجهين، إمّا أن يكونَ الأوائلُ تبقىٰ وإمّا أن تبطلَ، فان بطلت احتاجت، كما أوضحناه، إلى أن يكون لبطلانها حركاتٌ أُخرىٰ غير هذه، ويرجعُ فيها الكلامُ؛ وإن بقيت كانت أجساماً بغير نهايةٍ، وجهاتٍ للحركةِ بغير نهايةٍ، وهذا مستحيلٌ. فهذا القسمُ كلا وجهيه محالٌ.

وأمّا القسمُ الدورُ فهو ظاهرُ الاستحالةِ أيضاً، لأنّ حركاتِ «ا» و «ب» و

«ج» و «د» إن كان كلُّها قسريّةً كان لها حركاتٌ أُخرىٰ طبيعيّةٌ، فقد بيّنا ذلك في «الطبيعيّات»، و بيّنا أيضاً أنّ القسريّةَ لاتستولي على الطبيعيّة، وأنّها تكونُ بعدها.

فاذا تأمّلتَ الآنَ وجدتَ الحركاتِ الطبيعيّةَ تمتنعُ هذا النظامَ وتقطعُه، ولا يلحقُ معها العائدُ بالأوّل. وإن كانت هذه الحركاتُ كلُّها اوبعضُها طبيعيًّا، فتسكنُ لامحالة عند غاياتها، وتقفُ، ولايكونُ لها عوداتٌ مختلفةٌ إلى جهات مختلفة بها يمكنُ أنْ يُقطَعَ الدورُ؛ وهذا يظهر بأدنىٰ تأمّل.

وإن كانتْ هذه الحركاتُ كلُّها او بعضُها إراديّةً، فان كانت عن ارادةٍ لاتتبدّلُ كان كلُّ واحدٍ منها اوبعضُها متصلاً بالعدد لامنقطعاً. وإن كانتِ الارادةُ غيرَ ثابتةٍ، بل يجوزُ فيها الاختلافُ والتغيّرُ لم يجبْ في هذه الحركةِ الدوامُ على نظمها، فانقطع وقتاًمّا تشافعُها وتتاليها، فقد بان وصح أنّ هذه الحركةَ واحدةٌ بالاتّصال.

## [فصل ۳۸]

## في أنّ الحركةَ الأُولىٰ ليستْ مستقيمةً بل مستديرةً

فنقولُ: إنّه لايجوزُ أن تكونَ مستقيمةً ولا مركّبةً من مستقيماتٍ ذواتِ زوايا، بل ولا من قِسِيّ ذواتِ زوايا.

أمّا أوّلاً فلأنّ مثلَ هذه الحركةِ لايجوزُ أن تكونَ قسريّةً، بل تكونُ طبيعيّةً. فان كانت مستقيمةً طبيعيّةً وجب أن تطلبَ جهةً فتسكنَ فيها.

وأمّا ثانياً فانّ الحركةَ المستقيمةَ لايمكنُ أن تذهبَ في جهتها إلى غيرالنهاية، فانّه قد بيّن في الطبيعيّات أنّ أبعادَ الكلّ محدودةٌ. ولا أيضاً يمكنُ أن يتّصل حركتان على زاويةٍ البتة، ولا على خطّ واحدٍ. ويجبُ أن يكونَ البرهانُ عليه هكذىٰ. نقولُ: إذا افترض عند الزاوية وطرفِ الخطّ للمسافةِ حدٌّ بالفعل، فانّ الجسمَ المتحرّكَ يُوصفُ بانّه قد وصل الى الحدّ بالفعل. وأيضاً فانّ القوّةَ المحركةَ إلى ماهناك توصفُ بانّها مُوصِلةٌ بالفعل. ثمّ هذا ليس يبقىٰ عند حركة المتحرّك إلى جهةٍ أُخرىٰ، بل يزولُ وصفُ الجسم بأنّه حاصلٌ في ذلك الحدّ،

ووصفُ الموصِل بأنّه موصلٌ.

فامّا الجسمُ فيجوزُ أن يكونَ عدمُ مواصلتِه لذلک الحدّ ينقطعُ قليلاً قـليلاً، ويجوزُ أن يكونَ، دفعةً، يُوصَفُ بأنّه غير موصل إن رجع إلى خطّه.

وأمّا القوّة القسريّة او الطبيعيّة الموصلة إليه فـانّه يُـوصَفُ دفـعةً بـعدمِ هذاالوصفِ، وذلک بأنّه ليس بين كونه مُوصلاً إلى الحـدّ بـالفعل وبـين عدمِ هذاالوصفِ واسطةٌ؛ بل يتّصفُ بكونه مُـقرّراً للجسم فـيه ومُـوصلاً اليه فـى آنٍ، وتزولُ هذه الصفةُ عن القوّة فى آنٍ. فاذاً إنّما يـحدثُ الوصولُ للجسمِ والاتّصاف بانّه موصل للقوّة فى آنٍ، وتزول هذه الصفة عن القوّة فـى آنٍ. ولا يـجوزُ أن يكونَ الآنانِ آناً واحداً، لا نّه لايمكنُ أن يكون كونُه مُـوصلاً وصيرورتُـه غير مـوصل معاً. فاذاً هما فى آنين.

وقدصح أنّ بين كلّ آنين زمـاناً فـهو زمـانُ السكون. وعلّةُ ذلک السكونِ هو أمّا فىالقوّة القسريّة، فبقاؤها ما بقيت إلى أن تعود إليهـا الطّبيعـةُ. ولا يـجوز أيضاً أن يكون علّتُها فىالحركاتِ القسريّـة القـوّةَ الطّبيعيّةَ إذا عاوقـتِ القسريّـةَ فتمانعا وتقاوما حدث من فعلهما المختلف تسكينٌ. وأمّا فـى غيرالقسريـة فـالعلّةُ هى الطبيعةُ او الارادةُ. فـقد صَحّ إذاً أنّ الحـركاتِ المستقيمةَ لاتـبقىٰ واحـدةً بالاتّصالِ، ولا المستديرات ذوات الزوايا. فـالحركةُ الواحـدةُ الدائـمةُ الاتّصال لامستقيمةٌ ولامزاواة [ولا مستديرة مـن زوايـا]، فـتكونُ المستديـرة التامّـة الاستدارة.

## [فصل ۳۹]

## فىأنّ الفاعلَ القريب للحركةالأُولىٰنفس، وأنّالسمآء حيوانمطيع للّهعزّاسمه

وإذ قد بيّنا أنّ لكلّ حركة محرّكاً فلهذه الحركة محرّک. ولايجوز أن يكون محرّک هذه الحركة قوّة طبيعيّة.فانّاقد بـيّنا فـى الطبيعيّات وأشرنـا إليه فـى هذا الكتاب أيضاً أنّ الحـركةَ لايـجوزُ أن تكون طبيعيّةً للجسم، والجسم على حـالته

الطبيعيّة، إذ كان كلّ حركة بالطبع مفارقةً ما بالطبع لحالة، والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غيرطبيعيّة لامحالة.

فظاهرٌ أنّ كلّ حركة فهي عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ، ولو كان شيءٌ من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيءٌ من الحركاتِ باطلَ الذات مع بقاء الطبيعة، بل الحركةُ إنّما تقتضيها الطبيعةُ لوجودِ حالٍ غيرطبيعيّةٍ. إمّا في الكيف، كما إذا سخّن الماء بالقسر. وإمّا بالكم، كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضيّاً. وإمّا في المكان، كما اذا انقلت المَدَرة إلى حيزّ الهوا، وكذلك إذا كانت الحركةُ تكونُ في مقولة أُخرىٰ.

والعلّةُ في تجدّد حركة بعد حركة تجدّدُ الحال غير الطبيعيّة وتقدّرُ البعد عن الغاية. فاذا كان الأمر على هذه الصفةِ لم تكن حركة مستديرة عن طبيعةٍ، وإلاّ كانت عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ إلى حالةٍ طبيعيّةٍ، إذا وصلت إليها سكنته ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة غير الطبيعيّة؛ لأنّ الطبيعة ليست تفعل بالاختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل مايلزمها بالذات.

فان كانت الطبيعةُ تحرّك على الاستدارة فهي تحرّك لامحالة، إمّا عن أين غير طبيعيّ، او وضع غيرطبيعيّ هرباً طبيعيّاً عنه، وكلّ هربٍ طبيعيّ عن شيء فمحالٌ أن يكون هو بعينه قصداً طبيعيّاً اليه. والحركةُ المستديرةُ تفارقُ كلَّ نقطةٍ وتتركُها، وتقصدُ في تركها ذلك كلّ نقطة، وليست تهرب عن شيءٍ إلاّ و تقصدُه، فليست إذًا الحركةُ المستديرةُ طبيعيّةً.

## [فصل ۴۰]

## في أنّ حركة السماءِ مع أنّها نفسانيّة كيف يقال إنّها طبيعيّةٌ

واعلم أنّ حركة السماء نفسانيّةٌ إلاّ انّها بالطبع، اى ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعةٍ أُخرىٰ لجسمها، فانّ الشيءَ المحرّك لها، وإن لم يكن قوّةً طبيعيّةً، فانّه شيءٌ طبيعيّ لذلك الجسم، غيرُ غريب عنه، فكأنّه طبيعيّةٌ.

وأيضاً فانّ كلّ قوّةٍ فانّما تـحرّكُ بـتوسّطِ الميل، والميل هو المعنى الذى يحسّ فى الجسم المتحرّك، وإن سكن قسراً أحسّ ذلك الميل فـيه كـأنه يـقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة؛ فهو غيرُالحركة لامحالة، وغيرُالقوّة المحـرّكة؛ لأنّ القوّة المحرّكة تكونُ موجودةً عند إتمامها الحركة ولايكونُ الميل موجوداً.

فهكذا أيضاً الحركة الأُولى، فانّ محرّكها لايزالُ يحدثُ فى جسمها مـيلاً بعد ميل، وذلك الميلُ لايمتنعُ أن يُسمّىٰ طبيعةً لأنّه ليس بنفس، ولامن من خارج، ولاله إرادةٌ او اختيار، ولايـمكنه أن لايـتحرّك، او أن يـتحرّك إلى غير جهـة محدودة، ولا هو مع ذلك مضادٌ لمقتضىٰ طبيعةِ ذلك الجسم الغريب.

فان سمّيت هذا المعنى طبيعـة كـان لك أن تـقول: إنّ الفلك يـتحرّك بالطبيعة، إلاّ أنّ طبيعتَهُ فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فـقد بـان أنّ الفلك ليس مبدأ حركة طبيعيّة، وقدبان أنّه ليس قسراً، فهى عن إرادةٍ لامحالة.

## [فصل ۴۱]

## فى أنّه لايجوزُ أن يكونَ المحرّك الأقرب للسماويات عقلاً مجرّداً عن المادّة صريحاً

فنقول: ولايجوزُ أن يكونَ مبدأ حركته القريبُ قـوّةً عقلية صرفـة لاتـتغيرُ ولاتتخيّل الجزئيّات البتّة. وكأنّا قدأشرنا إلى جمل معّايُعينُ فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدّمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أنّ الحركةَ معنىً متجدّدٌ، وكـلّ جزء منه فائت لاثبات له.

ولايجوز أن يكون عن معنىً ثابتٍ البتة وحده. فان كان معنىً ثـابتاً فـيجبُ أن يلحقه ضروبٌ من تبدّل الا حوال.

أمّا إن كانتِ الحركةُعن طبيعةٍ فيجبُ أن يكون كلّحركة تتجدّد فيه فـلتجدّد قربٍ وبعدٍ منالنهاية. وأمّا عن الثابتِ من جهةٍ ماهو ثابتٌ فلايكونُ إلاّثابتاً.

وأمّا إن كانت عن ارادةٍ فـيجبُ أن تكونَ عن إرادةٍ مـتجدّدةٍ جـزئيّةٍ، فـانّ

الارادةَ الكلّيّةَ نسبتُها إلى كلّ جزءٍ من الحركةِ نسبةٌ واحدةٌ، فلايجبُ أن تتعيّن منها هذه الحركةُ دون هذه ، وإلاّ إن كانت لذاتها علّة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علّة لهذه الحركة بسبب حركةٍ قبلها أو بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدومُ لايكونُ موجباً لموجود، نعم قد تكون الأعدام علّةً للاعدام. وأمّا أن يُوجِبَ المعدومُ شيئاً فهذا لايمكنُ.

وإن كانت علة لامور تتجدد، فالسؤالُ في تجدّدها ثابتٌ، فإن كان تجدّداً طبيعيّاً لزم المحالُ الذى قدمّناه، وإن كان إراديّاً فالسّؤال في اراديّتها ثابت. وإن كان إراديّاً يتبدّل بحسبِ تصوّراتٍ متجدّدةٍ فهو يثبتُ الذى نريده.

فقد بان أنّ الارادة العقليّة الواحدة لاتوجبُ البتّة حركةً، ولكنّه قديمكنُ أن ينتقل العقل من معقولٍ إلى معقولٍ إذا لم يكن عقلاً من كلّ جهة بالفعل، ويمكنُ أن يعقل الجزئيّ تحت النّوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلّي، على ما اشرنا إليه.

فيجوزُ إذاً أن يتوهّم وجود عقل يعقلُ الحركةَ الكلّية، ويريدها، ثم يعقل انتقالاً من حدّ حركة إلى حدّ حركة، ويأخذ تلك الجزئيّات بنوع معقول، على ما أوضحناه. وعلى مامن شأننا أن نبرهنَ عليه في الكتب من أنّ حركةً من كذا إلى كذا ثمّ من كذا إلى كذا، يعني من مبدأ مّاكلّياً إلى طرف آخر كلّي بمقدار مّامرسوم كلّي. وكذلك حتّى تفنى الدائرةُ. فلايبعد أن يتوهّم أن تجدّدَ الحركة يتبعُ تجدّدَ هذا المعقول.

فنقولُ: ولا على هذا السبيل يمكنُ أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فانّ هذا التأثير علىهذا الوجه يكونُ صادراً عن الارادة الكلّيّة، وإن كانت على سبيل تجدّد وانتقال، والارادةُ الكلّيةُ كيف كانت فانّماهي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها.

وأمّا هذه الحركةُ التي من هاهنا بعينه إلى هناک بعينه فليست أولى أن تصدر عن تلك الارادةِ من هذه الحركة الّتى من هناک إلى حدٍ ثالثٍ.

فنسبةُ جميع أجزاء الحركة المتساوية في الجزئيّة إلى واحدٍ واحدٍ من تلك الارادة العقليّة المنتقلة واحدةٌ، وكلّ شيءٍ نسبتُه إلى مبدئه ولانسبته واحدةٌ فانّه بَعُدَ عن مبدئه بامكانٍ، ولم يتميز ترجّحُ وجوده عن لا وجوده. وكلّ مالم يجب عن علّة فانّه لايكون، لأنّ نفس إمكانه يكونُ قبل الوجود موجوداً، فيحتاجُ إلى تجدّدِ رجحانٍ لوجوده يُخرجُه عن الامكان الذى كان قبل.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقليّة، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أُخرىٰ عقليّة، دون أن يلزم عن كلّ واحدة من تلك الارادات غير مالزم من الاخرى وليس في شيءٍ من الارادات تعيّن، لا الالف، ولا الباء، ولاالجيم. وإلاّ صارت نفسانيّة جزئيّة.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود في العقل، بل كانت حدوداً كليّةً فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولىٰ من الّتى من «ب» إلى «ج».

ومع هذا كلّه فانّ العقل لايمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلاّ مشاركاً للحسّ والتخيّل، ولايمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة و أجزاء الانتقال فيما نعقله دائرةً معاً.

فاذن على الأحوال كلّها لاغنىً عن قوةٍ نفسانيّة تكون هى المبدأ القريب للحركة، وإن كنّالانمنعُ أن يكونَ هناک قوّةٌ عقليّةٌ تنتقلُ هذا الانتقال العقليّ بعد استناده إلى شبهِ تخيّل، أمّا القوّةُ العقليّةُ مجرّدةٌ عن جميع أصناف التغيّر فتكون حاضرة المعقول دائماً.

فاذا كان الأمر على هذا، فالفلكُ متحرّكٌ بالنفس، والنفسُ مبدأ حركته القريبة الجزئيّة، وتلک النفسُ متجدّدةُ التصوّر والارادة؛ وهى متوهّمةٌ، اى لها إدركٌ للمتغيّرات والجزئيات، وإرادةٌ لامُور جزئيّة بأعيانها، وهى كمالُ جسم الفلک وصورتُه؛ وإن كانت لاهكذا، بل قائمة بنفسها من كلّ وجه، لكانت عقلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل ولايخالطه ما بالقوّة.

## [فصل ۴۲]

## فى أنّ أىَ الاجسام مستعدّة للحياة وأيّها ليست بمستعدّة

فقد صحّ من هذه الجهة أنّ الفلک حيوان. ويشبه أن تكون طبيعة الأجسام كلّها مهيّأة للحياة، إلاّ أن يكون الجسم مضاداً بصورته لجسم آخر، فيكون التضادُّ مانعاً عن قبول النفس؛ ولهذا فانّ الأُسطقسات لاحياة لها ألبتّة. فاذا امتزجت وأخذت تبعد عن التضادّ أخذت تستفيد الحياة. فأوّل ماتستفيد تستفيد حياة التغذّى والنموّ والتوليد. ثم إذازاد انكسار الضدّية فيها باعتدال المزاج احدث حياة النطق. فأولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذى لاضدّله أصلاً. فيجب أن يكون فاعلها ناطقاً، اى ذانفسٍ مميّزةٍ ناطقةٍ.

ولايبعدُ أن يكون جرماً حسّاساً ليصحّ له التوهّم، ويكون إحساسه لا على نحو إحساسنا الانفعالىّ، بل أقرب إلى طبيعة التوهّم الذى لولا ذلک لما صحّ له أن يريد الحركة.

ثمّ من المحال أن تكون الأجرام الفاسدة تنال الحياة، وتكون الأجرام الالٓهيّة ميّتة الجواهر.

## [فصل ۴۳]

## فى أنّ قبل النفس للفلک محرّكاً لانهاية لقوّته، وهوبرىءٌ عن المادّة الجسمانيّة والانقسام، وأنّه لايجوز أن يكون مدبّر السماء قوّة متناهية، ولاقوّة غير متناهية، تَحُلُّ جسماً متناهياً

ولأنّ الحركة المستديرة دائمة فلايجوز أن يتمّ دوام الحركة المستديرة بهذه القوّة النفسانيّة وحدها. ولنقدّم لذلک مقدّمتين: إحداهما انّه لايمكن أن يكون لجسم من الاجسام قوّة غير متناهية، والثانية أنّه لايمكنُ أن تكون قوّة متناهية يصدرعنها فعل غيرمتناه.

أمّا المطلوبُ الاوّلُ فيجبُ أن يحقّق برهانه على هذه السبيل فنقول: إنّ

كلّ قوّة في جسم فانّها قابلة للاثنينيّة والقسمة تبعاً للجسم، فاذا تـوهّمت مـنقسمة فامّا أن يقوى قسمه على جميع مـاتقوى عليه الكلّ مـن الأمـر غير المتناهي على النسق الآخذ من الوقت المعيّن فيكون بعض القـوّة [مساويـة لتمام القـوّة فـي مايصدرُ عنها من الفعل، وهذا محال. وامّا أن يقوى على بعض من النسق فـيكون ذلک البعضُ متناهياً لامحالة. وكذلک مايقوى عليه منه القسم الثانـي. ومـجموع القوّتين يقوى على مجموع مايقوى عليه كلُ واحدة منهما. وهومتناه، لأنّه مجموع الممتناهيين. فيكون القوّة] المفروضة غير متناهية. وهذا خلف، فيجب أن نفهمه. لامايقال: كـلّ واحـد مـن الجـزئين إن قـوى على غير المتناهي يضاعف غير المتناهي، فانّه لامانع عن تضاعف غير المتناهي في المستقبل.

وأمّا المطلوبُ الثانـي فـهو كـالظاهر، لأنّ القـوة يـقالُ لهـا مـتناهيةً وغيرمتناهيةٍ؛ لابذاتها و بالكم، بل بـالقياس إلى مـدّة مـايصدر عنهـا [او عدّة مايصدرعنها او شدّة مايصدرعنها] فان كانتِ القوّةُ المتناهيةُ معناها أنّ فعلها مـن الجهاتِ المذكورة متناهٍ، وكان فعله متناهياً من هذه الجهات فهو قوّةٌ متناهيةٌ، لأنّ القوّة تقدر بالفعل، وبالعكس. وكذلک مـاكان فـعله غير مـتناهٍ. فـهو ذوقـوّة غيرمتناهية، ولو كانت متناهية لكانت نسبتها إلى متناهيةٍ أقلّ منها نسبة فـعلها إلى فعلها.

فقد بان و وضح أنّ لهذه الحركة محرّكاً غيرمتناهي القوّة وانّه مباين الذات لكلّ جرم، فاذن هذا المحرّک هو غير النفس الذي هو كمال للفلک و قابل للتغيّر، لأنّها قوّة جسمانيّة، وهذاالمحرّک لايمكن أن يكون كمالاً لجسم ولا قوّةًفي‌جسم.

## [فصل ۴۴]

## في أنّ المحرّک الاوّل كـيف يـحرّک، وأنّـه يـحرّک على سبيل الشوق الى الاقتداء بامره لا إلى اكتساب المشوق بالفعل

ولا يجوز أن يكون تـحريكه للفلک على نـحو تـحريک القـوّةالفاعلة

للحركة بالارادة، فقد عرفنا حال تلك القوّة؛ فبقى أن يكونَ تحريكُه على نحو آخر. ولأنّه قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ فلايجوز أن يُحَرّك بأن يتحرّک بوجهٍ من الوجوه، والاّ فلها مادّةٌ بوجه من الوجوه قابلةٌ للتغيّر، وهي جسمانيّة؛ فتحريكها كما يُحَرّک المعشوق من غير أن يتحرک. فهي قوّة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات. ينال منها الكلُ الأزليّة والبقاء تشبهاًبه.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قدصحّ أنّ حركة الفلک إراديّة و حيوانيّة؛ وكلّ حركة غير قسريّة فهي إلى أمرّما وتشوق أمرّما، حتى الطبيعة أيضاً. فان معشوق الطبيعة أمر طبيعيّ، وهو الكمال الذاتيّ للجسم، إمّا في صورته، وإمّا في أينه ووضعه.

ومعشوقُ الارادةِ أمرٌ أراديّ، إمّا إرادة لمطلوب حسّيّ، كالذّة، او وهميّ خياليّ، كالغلبة؛ اوظنّي، وهوالخير المظنون؛ اوعقلي، وهو الخير الحقيقيّ. فطالبُ اللّذة هوالشهوة، وطالب الغلبة هوالغضب، وطالب الخير المظنون هوالظنّ، وطالب الخير الحقيقيّ هوالعقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لايتغيّر ولايسنفعل، فانّه لايستحيل إلى حالٍ غير ملائمة فيرجعُ إلى حالٍ ملائمة فيلتذُ اوينتقم من مخيّل له فيغضب، وعلى أنّ كلّ حركة إلى لذيذ او غلبة فهي متناهية؛ وأيضاً فانّ اكثر المظنون لايبقى مظنوناً سرمداً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركةِ اختياراً و ارادةً لخير حقيقيّ. فلايخلو ذلک الخير: إمّا أن يكون ممّا يُنالُ بالحركة فيتوصل إليه، اويكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجهٍ بل هومباينٌ.

ولايجوزُ أن يكونَ ذلک الخيرُ من كمالاتِ الجوهر المتحرّک، فيناله بالحركة، وإلاّ لانقطعتِ الحركةُ. ولايجوزُ أن يكونَ يتحركُ ليفعل فعلاً يكتسبُ بذلک الفعل كمالاً، كما من شأننا أن نجود لنمدَحَ، و نُحسِنَ الأفعال ليحدُثَ لنا

ملكةً فاضلةً، اونصير خيّرينَ،

وذلک أنّ المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحالٌ أن يعود فيكمّل جوهر فاعله، فانّ كمال المعلول أخسّ من كمال العلّة الفاعلة، والأخسّ لايكسبُ الأشرفَ والأكملَ كمالاً، بل عسىٰ أن يهيّء الأخسُّ للأفضل والأشرف آلته ومادّته حتّىٰ يُوجِدَ هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأمّا نحن فانّ المدح الذی نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقيّ، بل مظنونٌ، والملكة الفاضلة التی نحصّلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدّها ويهيّءلها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمّل لأنفس الناس، وهوالعقل الفعّال او جوهر آخريشبهه.

وعلى هذا فانّ الحرارة المعتدلة ليست سبباً لوجود القوى النفسانيّة، ولكن مهيّء للمادّة، إذلا موجد، وكلا منافی الموجد. ثمّ بالحملة إذا كان الفعل مهّيئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله:

فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال؛ وكلّ خير هذا شأنه فانّما يطلبُ العقلُ التشبّهَ به بمقدار الامكان. والتشبّه به هو تعقّل ذاته في كمالها الأبديّ، ليصير مثله، في أن يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كماحصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الابديّ على أكمل مايكون لجوهرالشيء في أحواله ولوازمه كمالاً لذلک..

فماكان يمكنُ أن يحصل كماله الأقصى له في أوّل الأمر تمّ تشبّهُه به بالثبات، وماكان لايمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أوّل الأمر تمّ تشبّهه به بالحركة.

وتحقيق هذا أنّ الجرم السماويّ يستمدُّ القوّة غير المتناهية بمايعقل من الأوّل ويسنح عليه من نوره وقوّته دائماً، فلايكون له قوّة غيرمتناهية، بل للمعقول الذی يسنح عليه نوره وقوّته. وهو، أعنى الجرم السماويّ، في جوهره على كماله الأقصىٰ. إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوّة. وكذلک في كمه وكيفه، إلاّ في

وضعه اوأینه، فانّه لیس أن یکون علی وضع اوأین أولی بجوهره من وضع او ایین آخرله فی حیزّه، فانّه لیس شیء من أجزاء مدارفلک اوکوکب أولیٰ بأن یکون ملاقیاً له او لجزئه من جزء آخر. فمتی کان فی جزء بالفعل فهو فی جزء آخر بالقوّة، فقد عرض لجوهر الفلک مابالقوّة من جهة وضعه واینه.

والتشبّه بالخیر الأقصی یوجب البقاء علی أکمل کمال یکون للشیء دائماً، ولم یکن هذا ممکناً للجرم السماویّ بالعدد، فحفظه بالنوع والتعاقب، فصارت الحرکة حافظة لمایمکن من هذا الکمال، ومبدؤها الشوقُ الی التشبّه بالخیر الأقصی فی البقاء علی الکمال الأکمل بحسب الممکن. ومبدأ هذا الشوق هو مایعقل منه، فعلی هذا النحو یحرّک العِلّةُ الأولیٰ جرم السماء.

وقد اتضح لک أنّ الفیلسوف إذا قال: إنّ الفلک متحرک بطبعه فماذا یعنی، اوقال: إنّه متحرک بالنفس فماذا یعنی، او قال: متحرک بقوّة غیر متناهیة تُحَرِّک کمایحرّک المعشوق فماذا یعنی، وأنّه‌لیس فی‌أقواله تناقض ولااختلاف.

## [فصل ۴۵]

## فی أنّ لکلِّ فلکٍ جزئی محرّکاً أوّلاً مفارقاً، قبل نفسه، یحرّک علی أنّه معشوق، وأنّ المحرّک الأوّل للکلّ مبدأ لجمیع ذلک

ثم أنت تعلمُ أنّ جوهر هذا الخیر المعشوق واحدٌ، ولایمکنُ أن یکون هذا المحرک الذی لجملة السماء فوقَ واحدٍ؛ وإن کان لکلّ کرةٍ من کراتِ السماء محرّکٌ قریبٌ یخصّه، ومشوقٌ معشوقٌ یخصّه، علی مایراه الفیلسوف والاسکندر وثامسطیوس وعلماء المشّائین، فانّهم إنّما ینفون الکثرة عن محرّکِ الکلّ، ویثبتونَ الکثرةَ للمحرّکات المفارقة وغیر المفارقة، التی تخصّ واحداً واحداً منها.

فیجعلون أوّل المفارقات الخاصّة محرّکَ الکرة الأُولیٰ؛ وهو عند من تقدّم «بطلمیوس» کرة الثوابت، وعندمن اقتدته‌بالعلوم التی ظهرت لبطلمیوس کرة خارجة عنها محیطة بها غیر مکوکبة؛ وبعد ذلک محرّک الکرة التی تلی الأُولیٰ

بحسب اختلاف الرأيين، وكذلك هَلُمَّ جَرّاً.

فهؤلاء يرون أنّ محرّك الكلّ شيء واحد، ولكلّ كرة بعد ذلك محرّك خاصّ. والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ماكان ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة .

والاسكندرُ يُصَرِّحُ ويقولُ في رسالته في «مبادى الكلّ»: إنّ محرّك جملةِ السمآءِ واحدٌ، لايجوزُ أن يكونَ عدداً كثيراً، وإنّ لكلِ كرةٍ محرّكاً ومشوقاً يخصّانه.

وثامسطيوس يصرّحُ ويقولُ ماهذا معناه: إنّ الأشبه والأحقّ وجودُ مبدأ حركة خاصّة لكلّ فلك على أنّه فيه، ووجودُ مبدأ حركة خاصة له على أنّه معشوق مفارق.

ثمّ القياسُ يُوجِبُ هذا، فانّه قدصحّ لنا بصناعةِ «المجسطى» أنّ حركات الكرات السماويّة كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطؤ، فيجب أن يكون لكلّ حركة محرّكٌ غير الذى للآخر ومشوّقٌ غير الذى للآخر، وإلاّ لما اختلفت الجهاتُ ولما اختلفت السرعةُ والبطؤ ؛ وقد بيّنّا أنّ هذه المشوّقات خيرات محضة مفارقة للمادّة. وإن كانتِ الحركاتُ والكرات كلّها تشتركُ في الشوق إلى المبدأ الأوّل، فتشترك في دوام الحركة واستدارتها.

[فصل ۴۶]

## في إبطالِ رأى من ظنّ أنّ اختلاف حركات السّماء لأجل ماتحت السّمآء

ولنحقّق هذا المعنى بزيادة تحقيق، فنقول: إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذيقول: إنّ الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكونَ للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت فلك القمر ــ وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أنّ حركات السماوات لايجوز أن تكون لأجل شىء غيرذواتها، ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها ــ أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إنّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلك القمر، ولكن للتشبّه بالخير المحض والشوق إليه. وأمّا اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كلّ واحدمنها في عالم

الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاءُ الأنواع. كما أنّ رجلاً خيّراً لوأراد أن يمضي في حاجته سمتَ موضع، واعترض له اليه طريقان: أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاءُ وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحقّ، وجب فى حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كلّ فلك إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأوّل مانقول لهؤلاء: أنّه إن أمكن أن يحدث للأجرام السّماويّة فى حركتها قصدمّا لأجل شيء معلول، ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتّىٰ يقول قائل: إنّ السكون كان يتمُّ لها به خيريّة تخصّها، والحركة كانت لاتضرّها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر اوأعسر، فاختارت الأنفع.

فان كانتِ العلّةُ المانعةُ عن أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالةَ قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلةُ موجودةٌ فى نفس قصد اختيارِ الجهةِ. وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصدًاالحركة، وكذلك الحالُ في قصدالسرعة والبطؤ، فليس ذلك على ترتيبِ القوّة والضعف فى الأفلاك، بسببِ تقدّم بعضهاعلى بعضٍ في العلووالسفل، حتّى ينسب اليه، بل ذلك مختلف.

ونقولُ بالجملة: لايجوزُ أن يكون عنهما شيء لأجل الكائنات: لاقصد حركة، ولاقصد جهة من حركة، ولاتقدير سرعة وبطؤ، بل ولاقصد فعل البتّة، لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ ولأنّ كلّ ماكان من أجله شيءٌ آخر فهو أتمُّ وجوداً من الآخر.

ولا يجوزُ أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخسّ، ولايكون البتة إلى معلول قصدٌ صادق غيرمظنون، وإلاّ كان القصدُ معطياً ومفيداً لوجود ماهو اكمل وجوداً منه.

وإنّما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيّئاً له ويفيد وجوده شيءُ آخر، مثل الطبيب للصحّة. فالطبيب لايعطي الصحّة، بل يهيّء لهما المادّة والآلة، وإنّما يفيد الصحّة مبدأ أجلّ من الطبيب، وهو الذي يعطي المادّة جميع صورها وذاته أشرف من المادّة. وربما كان القاصد مخطئاً في قصده اذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ.

ولأنّ هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لاتنحلّ إلاّ بالكلام المشبع. فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إنّ كلّ قصدٍ فله مقصودٌ، والعقليُّ منه هو الذي يكونُ وجودُ المقصود عن القاصد أولىٰ بالقاصد مِنْ لاوجوده عنه، وإلاّ فهو هذرٌ.

والشيء الذي هو أولى بالشيء فانّه يفيده كمالاًمّا: ان كان بالحقيقة فحقيقيّاً وان كان بالظنّ فظنّياً. مثل إستحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما اشبهها كمالات ظنّية. والربح، والسلامة، ورضااللّه، وحسن معاد الآخرة. وهذه وماشبهها كمالات حقيقيّة لاتتمُّ بالقاصد وحده.

فاذن كلّ قصدٍ ليس عبثاً فانّه يفيد كمالاً مّا لقاصده، لولم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فانّ فيه لذةً اوراحةً اوغيرذلك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلّة يفيد العلّة كمالاً لم يكن. وانّ المواضع التي يظنُّ فيها أنّ المعلول أفاد علّته كمالاً مواضعُ كاذبةٌ اومحرّفة؛ وقدبيّنا ذلك وأوضحناه وحلّلنا الشكوكَ فيه.

فان قال قائل: إنّ الخيريّة توجب هذا، فانّ الخير يفيد الخير.

قيل له: أمّا أوّلاً فهذا موجبه النقصُ وطلبُ الكمال، والنقصُ وطلبُ الكمال لما هو عدم شريّةٌ، ليس خيريّةٌ.

وأمّا ثانياً فانّ الخيريّة لاتخلو: إمّا ان تكونَ صحيحةً موجودةً دون هذا القصد، ولامدخلَ لوجود هذا القصد في وجودها، فيكون كونُ هذا القصد

ولاكونُه عن الخيريّة واحداً. فلاتكون الخيريّةُ تُوجِبُه، وحـاله تكون كسائـر لوازم الخيريّة التى تلزمها بذاتها لاعن قصد؛ وإمّـا ان يكون بـهذا القصد يـتمّ الخيريّـة وتقوّم، فيكون هذا القصد علّةً لاستكمال الخيريّة وقوامها، لامعلولاً لها.

وإن قال قائل: إنّ ذلک للتشبه بالعلّة الاولىٰ فى أنّ خيريّته متعديةٌ.

فنقول: إنّ هذا فى ظاهر الأمر مقبول وفى الحقيقة مـردود، فـانّ التشبه بـه فى أن لايقصد شيئاً، بل بأن يتفرّد بالذات، فانّه على هذه الصفة اتّفاقاً مـن جماعة اهل العلم. وأمّا استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبّه به.

وان قال قائل: إنّه كما قديجوز أن يستفيد الجرم السماوىّ بـالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود. فكذلک ساير أفاعيلها.

فالجواب: أنّ الحركة ليست تسفيد كمالاً وخيراً، وإلاّ لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنـا اليه، وهواستثباتُ نـوع مّـايمكن أن يكون للجـرم السماوىّ بالفعل. فهذه الحركة لاتشبه ساير الحركات التى تطلب كـمالاً خـارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرّک عنها بذاتها؛ لانّـها نـفس استبقـاء الاوضاع والايون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بـالكائنات والتدبـير المحكم الذى فيها. فانّا سنذكر بعدُ مايزيلُ هذا الاشكال ويُعرَّفُ أنّ عناية البارى بـالكلّ على أىّ سبيل هى، وأنّ عناية كلّ علّة بما بعدها على أىّ سبيلٍ هى، وأنّ الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الأُوَل والأسباب الثانية.

فقد اتّضح بـما أوضحناه أنّـه لايجوزُ أن يكون شىءٌ مـن العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلاّ بالعرض، اويقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كـان يـرضى بـه ويعلمه. بل كما أنّ الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لاليبرّد غيره، ولكن يلزمه أن يبرّد غيره والنارتسخنُ بذاتها بالفعل لتحفظ نـوعها لالتسخّـن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخّن غيرها. والقوّةَ الشهوانيّة تشتهى لذّةَ الجماع ليندفع الفضل وتتمّ

لها اللذّة، لا ليكون عنها ولدٌ، ولكن يلزمها ولد. والصحّة هي صحّةٌ بجوهرها وذاتها، لا لان ينتفع المريضُ، لكن يلزمها نفعُ المريض كذلك في العلل المتقدّمة.

فاذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماويّة إنّما اشتركت في الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك؛ وإنّما اختلفت، لأنّ مباديَها المعشوقةَ المتشوّقَ إليها قد تختلفُ بعد ذلك الأوّل.

وليس إذا اشكل علينا أنّه كيف وجب عن كلّ تشوق حركةٌ بهذه الحال فيجبُ أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أنّ الحركاتِ مختلفةٌ لاختلاف المتشوّقات.

## [فصل ۲۷]

## في أنّ المشوّقات التي ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقي علينا شيءٌ، وهو أنّه يمكن أن تتوهَّم المشوّقات المختلفة اجساماً، لاعقولاً مفارقة، حتّى يكونَ مثلاً الجسم الذي هو أخسُّ متشبّهاً بالجسمِ الذي هو أقدمُ وأشرفُ.

فنقول: هذا محالٌ، وذلک لأنّ التشبّهَ به يوجب مثلَ حركتِه وجهتها والغاية التي تؤمُّها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فانّما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاک إلى أُخرىٰ. ولا يمكن ان يقال: إنّ السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلک الجسم كأنّ طبيعة ذلک الجسم تعاند أن يتحرک من «ا» الى «ب» ولا تعاند أن يتحرک من «ب» الى «ا»، فان هذا محال، لأنّ الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا، والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص. ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً. فدخل في حركة الفلک معنى قسري.

ثمّ وجودُ كلّ جزء من أجزاء الفلک على كلّ نسبة محتملٌ في طبيعة الفلک، فليس يجب أنّه إذا ازيل جزء من جهة جاز وإن ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناک طبيعة تفعل حركة فتجيب الى تلک الجهة

ولاتجيب الى جهة أُخرىٰ ان عيقت عن جهتها، وقد قلنا إنّ مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولاأيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه، فليس إذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له إلى أيّ جهة كانت.

وأيضاً لايجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلك الجهة لامحالة إلاّ أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة، لأنّ الارادة تبع للغرض وليس الغرض تبعاً للارادة. فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض، فاذن لامانع من جهة الجسميّة ولامن جهة الطبيعة ولامن جهة النفس إلاّ اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجميع عن الامكان.

فاذن لوكان الغرض تشبّهاً بعد الاول بجسم من السماويّة لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً او اسرع منه في كثير من المواضع. وكذلك إن كان الغرض لمحرّك هذا الفلك التشبّه بمحرك ذلك الفلك.

فبقي أنّ الغرض لكلّ فلك تشبّهٌ بشيء غيرجواهر الافلاك من موادّها وأنفسها. ومحالٌ أن يكون بالعنصريّات ومايتولّد عنهما، ولاأجسام ولاأنفس غيرهذه. فبقي أن يكون لكلّ واحد منها شوقُ تشبّهٍ بجوهر عقليّ مفارق يخصّه. [وتكون العلّة الأُولىٰ متشوق الجميع بالاشتراك. فهذا معنى قول القدماء: إنّ للكلّ محرّكاً واحداً معشوقاً، وإنّ لكلّ كرةٍ محرّكاً يخصّها ومعشوقاً يخصّها]. فيكون إذن لكلّ فلكٍ نفسٌ محرّكة تعقل الخير، وله بسبب الجسم تخيّلٌ، اىْ تصوّرٌ للجزئيّات وإرادةٌ للجزئيّات، ويكون مايعقله من الاول ومايعقله من المبدأ الذي يخصّه القريب منه مبدأ تشوّقه إلى التّحرّك، ويكون لكلّ فلكٍ عقلٌ مفارقٌ، نسبتهُ إلى نفسهِ نسبةُ العقل الفعّال إلى أنفسنا، وإنّه مثالٌ كلّيٌّ عقليٌّ لنوع فعله. فهو يتشبّه به.

فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحركات. فان كانت الأفلاك المتحيّرة انّما الغرض في كرات كلّ كوكبٍ منها حركة الكوكب كانت

المفارقات بعدد الكواكب لابعدد الكرات. وإنّ عددها على مايراه المتأخرون عشرةٌ بعد الأوّل: أوّلها العقل المحرّك الذى لايتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثمّ الذى هو مثله لكرة الثوابت، ثمّ الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّى ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضىّ ونحن نسميّه العقل الفعّال.

فان لم يكن كذلك، بل كان كلّ كرة متحرّكة لها حكم فى حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً. وكان على مذهب الفيلسوف قريباً من خمسين فمافوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقدعلمت من كلا منا فى الرّياضيّات مبلغ ماظفرنا به من عددها.

وإن كان لكلّ حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات.

أمّا على رأى بطلميوس الموضوع على أنّ كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، او أنّ الكوكب نفسه يخرق الفلك فى ما لم يوضع له فلك تدوير كالشمس على غالب ظنّ بطلميوس.

وأمّا على رأى الفيلسوف، وهو أنّ لكلّ كوكب فلكاً يخصّه بحركته من غير أن يخرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه، فالفلك ينقله، لأنّ فلك التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلك التدوير البتة، بل ينتقل الحامل له. وليس هذا المذهب بضعيفٍ، ولاالهيئةُ تبطلُ به. وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فاذا أُحصِيَتِ الحركاتُ على المنهبين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأوّل تكون العقول المفارقة بعددٍ دون هذا العدد بكثير. والأقربُ الى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة فى الثوابت وتعظم، ولايبعد أن تنحلّ. ونحن لانتعرضُ لذلك فيطول بنا الكلام.

## [فصل ۴۸]

## فی أنّ حركة الأفلاک وضعيّة لامكانيّة وحركة الكواكب مكانيّة إن كانت متحركة بذاتها

وممّا يليق أن نقرنه بهذا أن ندلّ على أنّ الحركة السماويّة فی أیّ مقولة، وأنّ التزام الفلک الداخل حركة مافوقه على أیّ جهة، فنقول: إنّ الحركات السماويّة على قسمين حركة الجرم على مركز خارج عنه، وحركة الجرم على مركز فيه. ومعلومٌ أنّ حركة الجرم على مركز خارج عنه هو على استبدال الأمكنة، فهی حركة أينيّة. وأمّا الأُخرىٰ فهی حركة وضعيّة لا غير وليست حركة أينيّة. ومقولة الوضع قديقع فيها حركة، كما يقع فی الكم والكيف، إلاّ أنّ الأوائل لم تذكره. والفيلسوف إذا عدّ فی السماع الطبيعی المقولات التی يقع فيها الحركة لم يتعرّض للوضع.

وقدسنح لی فی ما اختصّ به من الرأی أنّ هذه الحركة ليست أينيّةً، ولكنّها وضعيّةٌ:

أمّا أنّها ليست بأينيّةٍ، فلأنّ الأين نسبة الشیء الی مكانه، والحركة فی الأين هو استبدال هذه النسبة. وقديجوز أن يتحرک الجرم مستديراً على نفسه، وإن لم يكن فی مكان. فقد صحّ أنّ الجرم الأقصی هذا شأنه، فكيف يمكن أن يتحرک حركة مكانيّة ماليس فی مكان، وإن كان فی مكان فلايفارق مكانه.

وأمّا أنّها وضعيّةٌ، فلانّ المتحرک بها وإن كان فی أين مّا ومكانٍ فليس يفارق أينه ولامكانه، ولايستبدل به؛ بل يستبدل أجزاء النسبة إلى أجزاء أينه إن كان له أين؛ اوجهاته إن لم يكن له اين، بل جهات، فيكون المتغيّر هذه النسبة، لاأين. وهذه النسبة تسمّىٰ وضعاً. فاذن هذه الحركة فی الوضع، لافی الاين.

وامّا أنّ فی الوضع نسبة أجزاء الجسم‌بعضها إلى بعض فی جهاتها، او نسبة أجزائه الی أجزاء مكانه، فأمرٌ مبيّنٌ فی المنطق. فهذه مسألةٌ وحلّها.

## [فصل ۴۹]

## فی أنّ الأفلاک الداخلة فی الحرکة الاولیٰ کیف تتبعها

وأمّا المسألة الثانیة فانّ قوماً یظنّون أنّ الفلک الداخل یحدث فیه تحریک من الخارج، ویحفظ حرکته نفسها معذلک لقوّةٍ تنفذُ فیها من الخارج، فتکون حرکتهُ من الخارج، لاقسریّةً، لأنّها یبقی مکانها، ولاطبیعیّةً، لأنّها لیست عنها.

وهذا منهم غلط، بل الفلک الداخل لایتحرّکُ البتة عن الخارج بحرکةٍ تحدثُ فیه؛ بل بالعرض: کحرکة الراکب فی السفینة تحرّکه السفینة وهو ساکن، وحرکة راکب السفینة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حرکة السفینة، فیکون اتّباعه لحرکة السفینة، لالحرکةٍ حدثت فیه من السفینة، بل لحرکة مکانیّة، وإنّما الحرکةُ الحقیقیةُ فیه حرکتهُ الأُخریٰ بالعرض، ای لأجل حرکة مکانه؛ او کحرکة کرةٍ مهندمة فی کرةٍ تحرکه الخارجةُ. والداخلةُ لاتستبدلُ مکاناً إلاّ وضعاً.

وهکذا الحال فی حرکات الافلاک الداخلة بسبب الخارجة، وذلک لایمکن إلاّ علی وجهین، وقدوجدا. وهما أنّه إمّا أن تکون مراکزها مختلفةً، فیکون الداخل واقعاً فی جانبٍ من الخارج، فاذا انتقل ذلک الجانب نقله بالعرض، وهویصحّ أن یکون ساکناً فیه. وتصوّر هذا المعنیٰ من لبنةٍ قدقُوّر بعضهُا تقویراً أمیل علی جانبٍ، وعلی الاستدارة، وقد أُخذَ وسطُ اللبنة وتوهّم أنّ اللبنة تُدارُ علی مرکز نفسها. والتقویرا ودع جرماً مهندماً فیه یدارُ علی مرکز آخر، وهذا للمتحیرات.

وإمّا أن تکون مَحاوِرُها مختلفةً، فیلزم قطبا الداخل نقطتین من الخارج، فیلزم من ذلک التلازمُ فی جمیع الأجزاء، إلاّ أن یستحرّک الداخلُ حرکتَها الخاصّةَ. وهذه لکرة الثوابت.

## [فصل ٥٠]

## في أنّ النار كيف تتبع الفلک في الحركة في جميع الأجزاء إلاّ أن يتحرک الداخل

وامّا حركةُ الأثير، أعني فلکَ النار في فلک القمر، فليس لأنّ فلک القمر ينقله مع نفسه إليه ولايدفعه، فانّ المستدير يتحرّک مُماسّاً لمافيه لادافعاً له، لأنّ الدافع يجب أن يطلب نفوذاً في جرم المدفوع ليدفعه، والمستدير لا يمكنه ذلک، ولكنّ سطح فلک القمر من داخل مكانٌ طبيعيٌ يشتاق الهوا بالطبع. فكلّ جزء من أجزاء النار يشتاق منه شيئاً معيّناً إليه يتحرک ويتعيّن له بالقرب فهو بالشوق يلازمه، فاذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه. فتلک الحركة ليست قسريّةً ولا أيضاً طبيعيّةً مطلقةً، لأنها لاتكون عن طبيعة النار وحدها، بل عن طبيعتها وطبيعة مكانها.

وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا، إلاّ أنّه نافعٌ ومنبّهٌ على ما استعمله من حركة الوضع، وذلک على نسب الأجرام السماويّة بعضها إلى بعض في تلازم الحركة.

فلنعد إلى الغرض ولنقل: إنّ قوماً من الأفاضل جعلوا الكوكبَ في كرته الكليّة كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه في الكرات الجزئيّة وتحرک حركات مختلفة بحسب حركات الحيوان، إلاّ في تلک الثوابت، فأنهم زعموا أنّ القوة المحركة تسنح على الكواكب من كراتها. فكأنّ الكرة قلب والكواكب فيه أعضاءٌ.

أعضاءٌ.

ويكون عندهم لكلّ كرةٍ كليّةٍ نفسٌ واحدةٌ لها وضع، فلزم هذه الطريقة أيضاً أن تكون المتشوقات لا بعدد الكرات الجزئيّة، بل بعدد الكرات الكليّة. ومعنى قولي «كرة كليّة» مثل كرة زحل المحركة لزحل، وإن كانت تتجزّئ إلى كراتٍ تجزّي الحيوان إلى اعضائه.

## [فصل ۵۱]

## فی أن أجسام الفلک مختلفة الأنواع وکلّ نفس تخالف الأخریٰ فی النوع، وکلّ عقل یخالف الآخر فی النوع

وقد عرض للأوائل اختلافٌ فی طبیعة الجرم السماویّ، فبعضهم یری أنّ تلک الطبیعة واحدة بالنوع فیها وتختلف بالشخص. والمحصّلون علی أنّ الطبیعة الخامسة جنسیّة، وتحتها أنواع، وکلُّ نوع منها فی شخص واحدٍ، لکماله. فکلّ کرةٍ نوعٌ، وکلُّ کوکبٍ نوعٌ، ولولا ذلک لما افترقتْ فی أمکنتها، وفی حرکتها، او فی وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف فی الأنفس المحرّکة لها: فقومٌ جعلوها من نوع الأنفس النطقیة التی لنا، وهذا بعید غایة البعد. وقومٌ جعلوها نوعاً آخر، لکن هی فی‌ما بینهما لاتختلفُ بالّنوع، بل تختلف بالشرف والدنوّ. وکذلک جعلوا العقول المفارقة کلّها نوعاً واحداً وتختلفُ بالشرف والدنوّ، وزعموا أنّه لیس یجب أن یکون کلّ نقصان بدخول الضدّ. فاستعانوا فی ذلک بأمثلة جزئیّة. وقد غرّهم فی ذلک کلامُ الاسکندر بأنّها مختلفة فی النوع ولکن لااختلافاً بعیداً؛ وهذا القول فی أوّله تصریح باختلافها، ولیس فی آخره نقضٌ لذلک؛ فانّ المختلفات فی النوع منها متقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومنها متباعدة، مثل الأحمر والأقتم.

ولکن الحقّ هو أنّ هذه معانٍ، والمعانی لاتختلف فی استحقاق أن یکون هذا علةً وهذا معلولاً، وهذا علّة لشیء لذاته کذا، وهذا علّة لشیء مخالف لذلک، وکلّ واحد منهما علة لذاته وجوهره، علی مانوضحه. إلاّ وفیها اختلاف معنویّ وهو المباینة النوعیة. والمتّفقات فی المعنی ولامادّة ولافعل ولاانفعال لاتختلف أیضاً فی الشرف والدنائة بسبب ما اتفقت فیه من المعنی، بل بسبب آخر فی ذاتها. ولایجوز أن یکون بسبب عارض، فانّ بعض هذه لامادّة لها ولاتنفعل. ثم إن

كان بسبب عارض في بعض الأجزاء او في الكلّ كانت الذوات متّفقةً في الشرف والدنائة، ومختلفةً بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض. وكلامنا ليس في هذا النوع من التفاوت، بل في‌ما كان ذاتياً.

وإذا كان التفاوتُ في جواهرها، وجواهرُها معانٍ، كان التّفاوت بمعان جوهريّة، وهذا بعينه يوجبُ مباينةَ الأنواع. فقولُ هؤلاء «إنّها متماثلةٌ في النوع ومختلفةٌ في العلوّ والدنوّ» متناقض. بل الحقّ يكون لكلّ واحد منها نوع على حدة كليّ عقليّ ومثال عقليّ لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجوداتُ متّفقةً في أنّها لاأجسامٌ، يوجبُ ذلك اتّفاقَها في النوع، وإن اتّفقت، بعدَ كونها لاأجسامٌ، في أنّها عقولٌ ومفارقةٌ للأجسام. كما انّ الأعراضَ متفقةٌ أيضاً في أنّها لاأجسامٌ، ولايوجبُ ذلك اتّفاقَها في النوع، وإن اتفقت، بعدَ أنّها لا أجسامٌ، في أنّها محسوسةٌ وغيرُ مفارقةٍ. بل كما أنّ الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلك الموجوداتُ الغيرُ الجسمانيّة المفارقة يجوز أن تكونَ مختلفةَ الأنواع. وليستِ العقليّةُ لها إلاّ أنّها مفارقةٌ، كما المحسوسةُ أنّها مواصلة.

[فيجب أن تعلم أنّ المبدأ الأول وإن كان عقلاً فلا شريک له في نوعه. وكذلک لكلّ واحد من المبادى المفارقة بعده]. ويجب أن تعلم أنّ الجوهريّة والعقليّة ليس يقال عليها على سبيل الجنس، بل على سبيل التقدّم والتأخّر. وقد شرح الفرق بين الأمرين في كتب المنطق؛ وأن تعلم أنّه ليس يوجب كون الشيء غيرَ مقول عليها قولَ الجنس أن لايكون الجوهر جنساً لغيرها. فانّ الشيء قد يكون جنساً بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس الى أشياء أُخر.

## [فصل ٥٢]

## في تعريف جرم الكلّ ونفس الكلّ وأنّها بالقوّة من وجه وعقل الكلّ وانه بالفعل دائماً

واعلم أنّ اسم السماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة،كأنّهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، لأنّه أصغر نسبةً إلى العالم السماوىّ من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان إلى بدنه. ثمّ إذا قيل: «حيوان» لم يدخل تلك الحصاة فى جملته. ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذى يحويه حيّاً. والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشىء واحد حىّ، له نفس عقليّة، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: «كلّ» للسماء الأُولى، فانّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ، وحركته حركة الكلّ. فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنّها شىء واحدٌ، ونفس الكلّ ويعنون به جملة الأنفس المحرّكة للسماويات كأنّها شىء واحد. وتارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصىٰ التى هى أولى بالتشويق بعد الخير المحض، ونفس الكلّ ويعنون به النفس المختصّة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالى شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً لا يشوبه ما بالقوّة. ونفس الكلّ، لأنّه محرك يعرض له أن يكون بالقوّة دائماً، وقد عرفت كيف ذلك. وقد يصحّ لنا، بما نُبيّنه بعدُ، أنّ طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكلّ، فيسمّون ذلك طبيعة الكلّ، ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ؛ ومراتب الأجسام: الجسم الأثيرىّ السماوىّ، والجسم الاسطقسىّ الأرضىّ، والأجسام المتكونة. وسيتضح لنا فيما يستقبل أنّ أوّل الموجودات عن الموجود الحقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ.

## المقالة الثانية

## [فی الدلالة علی ترتیب فیض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن اول موجود عنه الی آخر الموجودات بعده]

## [فصل ۱]

### فی أنّ الموجودات کیف تکون عن الأوّل وفی تعریف فعله

قدصحّ لنا فیماقد مناه من القول أنّ واجب الوجود بذاته واحد وأنّه لیس بجسم ولافی جسم ولا ینقسم بوجه من الوجوه، فاذن الموجودات کلّها وجودهاعنه. ولایجوز أن یکون له مبدأ او سبب من الأسباب بوجه من الوجوه، لاالذی عنه او الذی فیه او به یکون، ولاأن یکون لأجل شیء. فلهذا لایجوز أن یکون کون الکلّ عنه علی سبیل قصد منه، کقصدنا لتکوین الکلّ و لوجود الکلّ، فیکون قاصدا لأجل شیء غیره.

وهذا الفصل قدفرغنا عن تقریره فی غیره، وذلک فیه أظهر. ویخصّه، فی امتناع أن یقصد وجود الکلّ عنه، أنّ ذلک یؤدّی إلی تکثّر فی ذاته، فانّه حینئذ یکون فیه شیء بسببه یَقصُدُ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خیریّة فیه توجب ذلک، ثمّ قصد مّا، ثمّ فایدة یفیدها إیّاه القصدُ، علی ما أوضحناقبل، وهذا محال.

ولیس کون الکلّ عنه علی سبیل الطبع، بأن یکونَ وجودُ الکلّ عنه لابمعرفةٍ ولارضیً منه، وکیف یصحُّ هذا؟ وهو عقل محض یعقل ذاته. فیجبُ أن یعقل أنّه یلزمه وجود الکلّ عنه؛ لأنّه لایعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدءاً أوّلاً. ویعقلُ وجودَ الکلّ عنه علی أنّه مبداه، هوذاته لاغیرذاته. فانّ العقل والعاقل والمعقول منه واحد، وذاته عالمة راضیة لامحالة بما علیه ذاته. ولکنّ الأوّل تعقّله الأوّلُ وبالذات تعقّلُ ذاته التی هی لذاتها مبدأ نظام الخیر فی الوجود، فهو عاقل

لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لاعقلاً خارجاً عن القوّة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول، فانّ ذاته بريئة عمّا بالقوّة من كلّ وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أنّه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكلّ على مقتضى معقوله. فانّ الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأمّا نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة والى إرادة حتى يوجد، وهذا لايحسن فيه ذلک ولايصحّ لبراءته عن الاثنينية على ما أطنبنافيه. فتعقّلُهُ علّةُ الوجود على ما يعقله.

ووجود مايوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده، لاأنّ وجوده لأجل وجود شيء آخر. وهو فاعل الكلّ، بمعنى أنّه الموجود الذى يفيض عنه كلّ وجود، ووجودهُ بذاته، ومباينٌ لكلّ وجود غيره.

وليس معنى قولنا «إنّه فاعل الكلّ» هو أنّه معطى الكلّ وجوداً جديداً بعد تسلّط العدم على الكلّ، وإن كان هذا هومعنى فاعل الكلّ عند العامّة. وحينئذٍ يطالبون أنّ هذا الفاعل هو فاعل من جهة أنّ وجوداً صدر عنه، او من جهة أنّه لم يكن الوجود يصدر عنه، اومن جهة اجتماع الأمرين.

فان كان من جهة أنّ وجوداً صدر عنه ولايعتبر حال عدم ذلک الوجود، فالفاعل الأفضل هو الذى عنه الوجود أدوم.

وإن كان فاعلاً لأنّه لم يعط الوجود؛ فقد صار غير فاعل إذا اعطى الوجود أى من جهة أنّه لايصدر عنه.

وإن كان فاعلاً لأنّه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لايعطيه الوجود، فليست الفائدة منه في ذلک العدم السابق. فان ذلک العدم لم يكن يحتاج إلى علّة، بل إلى عدم العلّة، لكنّ الفائدة منه أنّ لغيره منه وجوداً، وهو فضيلةُ هذه الصفةِ الّتى تسمّىٰ فعلاً. فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم فالاسم فاعل؛ وإن أبى إلاّ أن يكون الفعل لما تقدّمه العدم، فانّا حينئذٍ

لانسمّي نسبة الأوّل تعالىٰ إلى الكلّ فعلاً، بل نطلب له اسماً زائداً على هذا، دالاً على معنى أجلّ من الفعل.

ولأنّ هذه المعاني ليس لها عند الجمهور أسامٍ فلابدّ من أن ننقل لها الأسماء من الدلالات المشهورة إلى الدلالة على المعنى المطلوب، فيجب أن نطلب اسماً معظماً من الأسماء التي تحاذي اسم الفعل

## [فصل ٢]

## في معنى الابداع عند الحكماء

وهذا الاسم هو الابداع، فانّ الحكماء اصطلحوا على تسمية النسبة التي تكون إلى الكلّ إبداعاً. والابداع عند العامّة بمعنى آخر، وهو الاختراع الجديدُ لاعن مادّةٍ. وأمّا الحكماءُ فيعنون بالابداع إدامةَ تأييس ماهو بذاته ليسٌ، إدامةً لاتتعلّقُ بعلةٍ غيرِ ذاتِ الأوّلِ، لامادّةَ، ولاآلة، ولامعنى، ولاواسطة. وظاهرٌ أنّ هذا المعنى أجلُّ من الفعل

وأمّا بالبحث الذاتي، فلأنّ فائدةَ الفعل وجودُ شيءٍ آخر غير دائم، وفائدة هذا المعنى وجود دائم، وأمّا عدم المفعول فلم يكن عن الفاعل. وإن كان شرفُ الفاعل أنّه أزال عدمه بعد ماكان، فشرفُ المبدع اكبر، لانّه منع العدم أصلاً. ولكلى المعنيين، اعني الابداع والفعل، تأثيرٌ في العدم وفي الوجود، امّا الفعلُ فاعطاء الوجود وقتاً ورفع العدم وقتاً لادائماً، وأمّا الابداع فاعطاءُ الوجود دائماً ومنعُ العدم دائماً. فهذا المعنى إذن أجل و أشرف بالبحث الذاتي.

وأمّا بالبحث عن اللوازم فانّا قدبيّنا أنّ الفاعل بعد مالم يفعل فانه يفعل لامحالة في مادّةٍ، وبتوسّطِ حركةٍ وزمانٍ؛ والمبدع الحقّ فانّه مبدأ لكلّ مادّة ولكلّ حركة ولكلّ زمان ولكلّ جملةٍ.

فاذا نسبت العلّةُ الأولىٰ إلى الكلّ معاً كان مبدعاً، وإذا نسبت بالتّفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شيء، بل لما لاواسطة بينه وبينه

## [فصل ٣]

## في أنّ المعلول الأوّل واحد وأنّه عقل

ولأنّ كون مايكون عن الأوّل هو على سبيل لزوم إذ صحّ أنّ واجب الوجود بذاته واجبُ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل: فلايجوز أن يكون أوّلَ الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة، لابالعدد ولا بالانقسام إلى مادّة وصورة، لأنّه هو على حكم ما في ذاته يكون لزوم مايلزم عنه. فالجهة التي عنها يلزم منه هذا الشيء ليست الجهة التي يلزم عنها لاهذا الشيء بل غيره.

فان لزم منه عددان او شيئان يكون منهما شيء واحد مثل مادّة وصورة فيلزمان على جهتين مختلفتين في ذاته، وتانك الجهتان إن كانتا لافي ذاته، بل لازمتين لذاته. فالسؤال في لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسماً بالقول، وقد منعنا هذا قبل وبيّنّا فساده.

فبيّن أنّ أوّل الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيّته وحده لافي مادة. فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام بمعلولاتٍ قريبة له، وهو عقل محض لأنّه صورة لافي مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة التي عددناها، ويشبه أن يكون محرّك الجرم الأقصى على سبيل التشويق.

## [فصل ٤]

## في أنّه كيف يكون الثواني عن المعلول الأوّل

وأنّ ذلك لكثرة تلزم ذاته وأنّه يلزم عن المعلول الأوّل عقل وفلك ونفس وكذلك عن ذلك حتى يقف عند العقل الفعّال ويحدث العناصر والمزاجات الأربعة الانسانيّة.

ولأنّ في الموجودات عن الأوّل أجساماً، ولاسبيل في أن يكون عن الأوّل

بلاواسطة أجساماً. ولاأيضا يمكن ان يكون عن واسطة هي وحدة محضة ولااثنينيّة فيها بوجه، فيجب أن يكون عن المبدعات الأوّل بسبب اثنينيّة يجب فيها ضرورة اوكثرة كيف كانت، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلاّ على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأوّل واجب الوجود، وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل ضرورة فيجب أن يحدث فيه من الكثرة: معنى إمكان الوجود، ومعنى أنّه يعقل ذاته ويتجوهر به، ومعنى أنّه يعقل الأوّل

وليست الكثرة له عن الأوّل، فانّ إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأوّل، بل له من الاوّل وجوب وجوده، ثم كثرة أنّه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجود وحدته، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافيّة ليست في أوّل وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، فيجب إذاً أن تكون هذه الكثرة علة إمكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأوّل. ولولا هذه الكثرة لكان لايمكن أن يوجد منها إلاّ وحدة ولم يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لاكثرة هناك إلاّ على هذا الوجه فقط.

وقدبان لنا في‌ما سلف أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد،فليست إذن موجودة معاً عن الأوّل.بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجودَ الأوّل عنه ثم يتلوه عقل وعقل. ولأنّ تحت كلّ عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس فتحت كلّ عقل ثلاثةُ أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأوّل يلزم عنه في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه.

والأفضل تبع للأفضل من جهات كثيرة. فيكون إذن العقل الأوّل يلزم عنه بما يعقل الأوّل وجودُ عقل عنه، وبما يعقل ذاته وجودُ صورة الفلك الأقصى وكمالها وهو النفس، وبما أنّه ممكن الوجود في نفسه يلزمه وجودُ جسرمية الفلك الأقصىْ المعنى المشارك للقوّة وهو الجرم. فبما يعقل الأوّلَ يلزم عنه عقلٌ، وبما يختصّ بذاته على جهتيه الكرةُ الأولى بجزئيها أعنى المادة والصورة، والمادّةُ

بتوسط الصورة. كما أنّ امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا.

وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل عقل مفارقٌ مفارق. فانّا نقول: إنّه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كلّ عقل فيه هذه الكثرة فستلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع، حتى يكون مقتضى معانيها متّفقاً.

ولنبتدىء لبيان هذا المعنى ابتداءً آخر، فنقول: إنّ الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأوّل، لكثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّل كلّ فلك إلى صورته ومادته، فليس يسجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأوّل، ولا يجوز أيضاً أن يكون كلُّ جرم متقدم منها علّة للمتأخّر، وذلك لأنّ الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوّة نفسانيّة لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أُخرى.

وذلك أنّا قد بيّنا أنّ كلّ نفس لكلّ فلك فهو كماله وصورتهُ، وليس جوهراً مفارقاً وإلاّ لكان عقلاً لا نفساً وكان لا يحرك البتة وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيّل وتوهم، وقد ساقنا القياس الى اثبات هذه المعاني لأنفس الأفلاك.

وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أُخرى غير أجسامها إلاّ بواسطة أجسامها. فانّ صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

امّا صورٌ قوامها بمواد الأجسام. فكما أنّ قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك مايصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام؛ ولهذا السّبب فانّ النار لاتسخن حرارتها أيّ شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها اومن جسمها بحال. والشمس لاتضيء كلّ شيء، بل ماكان مقابلاً لجرمها.

وامّا صورٌ قوامها بذاتها لا بموادّ الأجسام، كالأنفس. ثم كلّ نفس فانّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب أنّ فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلک الجسم لكانت نفسَ كلّ شيء، لا نفسَ ذلک الجسم.

فقد بان على الوجوه كلها أنّ القوى السماويّة لا تفعل إلاّ بواسطة جسمها، و محال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأنّ الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس و نفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسّط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم و اختصاص بفعل مفارق لذاتها و لذات الجسم. وهذا غير الأمر الذى نحن فى ذكره، فان لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماويّاً، لأنّ النفس متقدّمة على الجسم في المرتبة والكمال، فان وضع لكلّ فلكٍ شيء ـــ يصدر عنه في فلكه شيء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلک الجرم به، ولكن ذاته مباينة في القوام وفى الفعل لذلک الجسم ـــ فنحن لا نمنع هذا. وهذا هو الذى نسميه «العقل المجرّد» ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفصل عن الجسم والمشارک إيّاه والصائر صورة خاصّة به.

فقد بان ووضح أنّ للأفلاک مبادى غير جرمانيّة ولا صور للاجسام، وأنّ كلّ فلک يختصّ بمبدأ منها، والجميع تشترک في مبدأ واحد.

وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين، لكنّا إنّما نختار في هذا الكتاب من الحجج ما لا يحوجنا إلى استعمال مقدّمات كثيرة وتحليل طويل، بل يكون اقرب إلى الأفهام. وقد يُبيّنُ هذا فيقال: إنّه ممّا لا يشک فيه أنّ هاهنا عقولاً بسيطة ومفارقة تحدث في أبدان الناس. وقد بين لک في العلوم الطبيعيّة وسنبيّنها نحن بَعدُ عن قريب، وليست بعلل أولى، لأنّها كثيرة، مع وحدة النوع ولأنّها حادثة كما تبيّن هناک. وليست أيضا بمعلولات قريبة لهذا المعنى. وذلک أنّ الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال، فهي إذن معلوماتٌ الاول بتوسّط.

ولا يجوز أن تكون العلل الفاعليّة المتوسّطة بين الأولى وبينها، دونها

في المرتبة؛ فلاتكون عقولا بسيطة ومفارقة، فانّ العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. أمّا القابلة للوجود فيكون أخسّ وجوداً فيجب أن يكون المعلول الأوّل عقلاً واحداً بالذات.

ولا يجوز أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأنّ المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه: إن كانت مختلفة الحقائق، كان مايقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضي الآخر في النوع، فلم يلزم كلّ واحد منها مايلزم الآخر، بل طبيعة أُخرى، وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثّرت ولا مادّة هناك. فاذن المعلول الأوّل لايجوز عنه وجودُ كثرة الا مختلفة النوع. فليست هذه أيضاً كائنة عن المعلول الأوّل بلاتوسّط علة أُخرىٰ موجودة. وكذلك عن كل معلول حتّى ينتهي إلى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً. فيكون تكثّر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد الذات. وهذا بعد استتمام وجود السّماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكوّن الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير، فانّه إذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة.

فاذن يجب أن يحدث عن كلّ عقل عقلٌ تحته ويقف حتى يكون القوى العقليّة منقسماً متكثّراً فهناك ينتهي. وهذا برهان في هذا الباب إذا استقصى قوى جداً.

فقد بان واتّضح أنّ كلّ عقل هو أعلىٰ في المرتبة فانّه بمعنىً فيه، وهو أنّه بما يعقل الأوّلَ يجب عنه وجودُ عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاتَه يجب عنه النفسُ الفلكيّة، وبما هو ذومادّة فيجب عنه جرمُ الفلك. وجرمُ الفلك كائن عنه ومستبقىً بتوسّط النفس الفلكيّة، فانّ كلَّ صورة فهي علّةٌ لأن تكون مادّتها بالفعل، لأنّ المادّة نفسها لاقوامَ لها. فليصادَر على هذا، وبيانُه طويلٌ.

## [فصل ۵]

## في كيفيّة تكوّن ما تحت الفلك عن الفلك.

وإذا استوفت الكراتُ السماويّة عددَها لزم عنها وجودُ الاسطقسات. وذلك لأنّ الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبةُ أشياء تقبل نوعاً من التغيّر والحركة، وأن لايكونَ ماهو عقلٌ محضٌ وحده سبباً لوجودها. وهذا يجبُ أن يتحقّق من أصول كثيرة، أكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها.

ولهذا الاسطقسات مادّةٌ تشتركُ فيها وصورةٌ تختلفُ بها. فيجبُ أن يكونَ اختلافُ صورها تابعةً لاختلاف قُوى الأفلاك، وأن يكونَ اتفاق مادّتها تابعةً لمايتّفق فيه الأفلاكُ. والأفلاكُ تتفقُ في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجبُ أن يكون مقتضى تلك الطبيعة مبدءاً للمادّة. كذلك ما يختلف فيه مبدأ تهيّؤها للصورة المختلفة.

ولأنّ المادّة ليست تبقىٰ بلا صورة فليس قوامُها عن الطبيعة الفلكيّة وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأنّ الصورة التى تقيم هذه المادّة الآن قد كانت المادّة قائمةً دونها فليس قوامُها عن الصورة وحدها، بل بها وبالطبيعة الفلكيّة. فلو كانت عن الطبيعة الفلكيّة وحدها لا ستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة. بل كما أنّ الحركة المستديرة هناك تلزمُ طبيعةً تقيمها الطبايعُ الخاصيّة بفلكٍ فلكٍ، فكذلك المادّةُ هاهنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة مايكون عن الطبايع الخاصيّة، وهى الصورة.

وكما أنّ الحركة أخسُّ الأحوال هناك فكذلك المادّةُ أخسُّ الذوات هاهنا. وكما أنّ الحركة هناك تابعةٌ لطبيعة مّا بالقوّة [فكذلك المادة هاهنا موافقة لما بالقوّة]. وكما أنّ الطبايعَ الخاصيّةَ والمشتركةَ هناك مبدأ للطبيعة الخاصية والمشتركة هاهنا. كذلك مايلزم الطبائع الخاصّية والمشتركة هناك من النِسَب

المختلفة المتبدّلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغيّر الأحوال وتبدّلها هاهنا، وكذلک امتزاجُ نسبها هناک سببٌ لامتزاج هذه العناصر. وللأجسامِ السماوياتِ بالكيفيّات التى تخصُّها وتسرى منها إلى هذا العالم تأثيرٌ فى أجساد هذا العالم، ولأنفسها تأثير ايضاً فى أنفس هذا العالم، وبهذه المعانى يُعلَمُ أنّ الطبيعةَ التى هى مدبّرة لهذه الأجسام بالكمال والصورة حادثةٌ عن النفس الفاشية فى الفلک، ويعلم ذلک بأدنى سعى.

## [فصل ۶]

## فى تكوّن الاسطقسات

قال قوم من أهل العلم: إنّ الفلک لأنّه مستدير فيجبُ أن يستدير على شىء ثابت فى حشوه، فيلزم محاكّته له التسخينُ حتّى يصير ناراً، ومـا يَبعُدُ عنه يبقىٰ ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّىٰ يصير أرضاً، وما يلى النارَ يكون حارّاً، ولكنّه أقلُ حرّاً، ومايلى الأرضَ يكون أقلّ تكثّفاً. وقلّةُ الحَسر وقلّةُ التكاثـف يوجبان الترطيب، فانّ اليبوسةَ إمّا من الحرّ وإمّا من البرد والتكثيف، لكن الرطب الذى يلى الأرض بارد والذى يلى النارحارّ، فهذا سببُ كون العناصر.

## [فصل ۷]

## فى العناية والتدبير

وأمّا وجودُ العناية من العلل العالية فى العلل السافلة فهى أنّ كلّ علةّ عالية فانّها تعقل نظامَ الخير الذى يجب أن يكون عنه فى كلّ مـايكون، فيتبعُ مـعقوله وجودُ ذلک النظام.

وليس يمكننا أن نـنكر التدبير فـى أعضاء الحيوان والنبات والرتـبة الطبيعيّة، ولا يمكننا أن نجعل القوى العاليةَ عشيقـةً بـعمل يـتكون عنهـا هذه الفاسداتُ اوما دونّها، فقد بيّنا هذا.

بل الوجهُ المُخلِصُ عن الباطلين أنّ كلّ واحد منها يعقل ذاتـه وهو تعقله

مبدأ للنظام الذى يجب أن يكون عنه، وذلک صورة ذاته، ويجوز أن يكون ذلک بالكلّيّة للمبدأ الأوّل. وأمّا الجزئيات والتغايير فلا يجوز أن تنسب إليه.

فاذا كان كذلک فانّ تعقّل كلّ واحد منها لصورة نظام الخير الذى يمكن أن يكون عنه مبدءٌ لوجود مايوجد عنه على نظمه. فالصورُ المعقولةُ التى عند المبادى مبدءٌ للصور الموجودة فى الثوانى.

ويُشبِهُ أن يكونَ أفلاطنُ يعنى بالصور هذه الصور، ولكن ظاهر كلامه منتقضٌ وفاسدٌ، قد فرغ الفيلسوف من كلامه (بيانه) فى عدّة كتب. فاذا كانت كذلک كانت عنايةُ الله مشتملةً على الجميع، لكن بالأمور الأبديّة تكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد، وبالأمور الفاسدة بالنوع فقط.

## [فصل ۸]

## فى مبدأ التدبير للكائنات الأرضيّة والأنواع غير المحفوظة

ولأنّ الأنواع ليست محفوظةً فقد تتولدُ بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حيواناتٌ ليست بمعهودة، وأنواعٌ من النبات جديدةٌ فى الوجود وليست عن أشباهها، ولا مثل كون الانسان عن شبيه به. فمعلوم أنّ العناية ليست عن الأوّل ولا عن العقول الصريحة، فيجبُ أن يكون بمبدأ بعدها، وهو إمّا نفسٌ منبثةٌ فى عالم الكون والفساد، وإمّا نفسٌ سماويّةٌ.

ويُشبِهُ أن يكون رأى الاكثر أنّه نفسٌ متولّدةٌ عن العقول والأنفس السماويّة وخصوصاً نفس الشمس والفلک المايل وأنّه مديرٌ لما تحت القمر بمعاضدة الأجساد السماويّة وبسطوع نور العقل الفعّال.

ويجبُ على كلّ حال أن يكون هذا المعنىٌ بهذه الحوادث مدركاً للجزئيات، فلهذا السبب أظُنُّ أنّ الأشبه أن يكون هذه نفساً سماويّة حتّى يكون لها بجزئيّتها أن تتخيّل وتُحِسَّ الحوادثَ إحساساً يليق بها. فاذا حدث حادثٌ عقل الكمالَ الذى يكون له والطريقَ الذى يؤدّى إليه، فحينئذٍ يلزم ذلک المعقولَ وجودُ

تلك الصورة في تلك المادّة.

ويقال: إنّ النفسَ المُعينَةَ للداعين والمنُذِرَةَ بالأحلام وغير ذلك هذه ويشبه أن يكون ذلك حقّاً، فإنّه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببُه مثلَ هذا الجوهر. وذلك أنّه كما يُشاهِدُ تغييراتِ المادّة فيعقل صورةَ نظام الخير والكمال الذي يجب هناكَ فيكونُ مايعقل، فكذلك يجوز أن يكون مشاهدتُه لتغييرات الأحوال في سكّان هذا العالم يحدثُ فيه منها تعقّلٌ للواجب الذي يُدفَعُ به ذلك النقصُ والشرُّ ويُجلَبُ الخير، فيتبع ذلك التعقّلَ وجودُ الشيء المتعقّل. وانّ عناية مثل هذا [الجوهر يجب أن يكون بكلّ نقص و شرّ يدخل هذا] العالم وأجزائه ليتبع تلك العناية مايلزمها من الخير والنظام، فلايجبُ أن يختصَّ ذلك بشيءٍ دون شيء. فان كان دعاءٌ لايُستجابُ اوشرٌّ لايُدفَعُ فهناكَ سرٌّ لايُطّلَعُ عليه. وعسى العنايةُ لاتُوجِبُه. ومعنى العناية ما أوضحناه.

## [فصل ٩]

### في امكان وجود امورنا درة عن هذه النفس مغيّرة للطبيعة

ولمّا كان تعقلُ مثل هذا الجوهر تتبعُه الصورُ الماديّةُ في المادّة فلا يبعدُ أن يهلك به شرّيرٌ، او ينتعش به خيّرٌ، او يحدث نارٌ او زلزلةٌ او سببٌ من الأسباب غير المعتادة، لأنّ الموادّ الطبيعيّة يحدثُ فيها ما يعقله ذلك الجوهرُ. فيجوز أن يُسَخِّنَ باردَها ويُبرّدَ حارَّها ويُحرّكَ ساكنَها ويُسكّنَ متحرّكَها. فحينئذٍ تحدثُ أُمورٌ، لاعن أسبابٍ طبيعيّةٍ ماضيةٍ، بل دفعةً، عن هذا السببِ الطبيعي الحادثِ. كما أنّ أصنافاً من الحيوان والنبات التي من شأنها أن تكون بالتوالد قد تتكوّن لا على سبيل التوالد عن أسبابٍ طبيعيّة مشابهةٍ لها ـ بل على سبيل التولد ـ وتحدثُ فيها صورٌ حادثةٌ جديدةٌ لم تكن في مباديها. ويكون ذلك عن تعقّل هذا الجوهر. ولايجبُ أن ينكر من أحوال التدبير أُمورٌ غيرُ معهودةٍ، فهاهنا نوادرُ وعجائبُ، أسبابُها مثل هذا الذي وصفت.

## [فصل ١٠]

## فى أنّ هذا المبدأ كيف يعقل ما هاهنا فى الحال والمستقبل وكيف يؤثر

ولأجل أنّ أنفُسَ الأجرام السماويّة عالمةٌ بما تفعل علماً كـليّاً او جـزئيّاً، وعالمةٌ بما يلزم أفاعيلها، فيجبُ أن تكون الأحوال المتجدّدة في هذا العالم والتى في المستقبل تابعةً لما في الحال كالنتائج للمقدمات معلومةً هناك بـالضرورة، لا أنها تحتاج إلى ذلك او تكمل به. فالا نذاراتُ في الأحلام والوحي وهذه النوادر منسوبةٌ إلى مثل هذه المبادى.

فلا يجبُ أن يتعجّب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادى النفسانيّة شيءٌ لا على المجرى الطبيعيّ. فانّ من اعتبر حال بدنه ونـفسه سهـل عليه دفـعُ هذا التعجّب عن ظنّه، وذلك أنّ من شأن بدننا أن يحدث فيه حرارة وبـرودة وحـركة وسكون على سياق مقتضى الامُور الطبيعيّة، ويكونَ ذلك متولداً عن أسبابٍ قـبل أسبابٍ وفى مدّةٍ محدودةٍ، وقـد لا يـعرض عن أسبابٍ طبيعيّةٍ، بـل عن تـوهّماتٍ نفسانيّةٍ. كالغضب، فانّه يُحدِثُ حرارةً في الأعضاء ليس سببُها طبيعيّاً. وكـذلك الخيالُ الشهوانىُّ يحرّكُ الأعضاء، وإن لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي ويُحدِثُ ريـحاً وان لم يكن ذلك عن أسبابٍ مـتقدمّةٍ طبيعيّةٍ. والدليل على ذلك أنّ هذه كلّها تحدث عمّا ذكرناه في وقتٍ لو لم يكن ما ذكرناه لم يحدث. وكذلك الوَجَـلُ يُحدِثُ رعدةً ونافضاً قويّاً. فعلى هذه حالُ النفس التى للعالم عند بدنه.

وسمعتُ أنّ طبيباً حضر مجلس ملكٍ من السامانيّين، وبـلغ مـن قـبوله أن أهّله لمؤاكلته على المائدة التى توضع له في دار الحرم، ولا يـدخلها مـن الذكـور داخلٌ، وإنّما يتولّىٰ فيها الخدمَة بعضُ الجوارى. فبينا جاريةٌ تُقَدِّمُ بالخوان وتضعه إذ فرست بهاريح ومنعتها الانتصابَ، وكـانتْ حـظيّةً عند الملك، فـقال للطبيب: عالجها فى الحالِ على كلّ حالٍ. فلم يكن عند الطبيبِ تـدبيرٌ طبيعـيٌّ فـى ذلك البابِ يشفي بلامهلةٍ، ففزع إلى التدبير النفسانيّ، وأمـر أن يُكتَشَفَ شَعْـرها، فـما

أغنىٰ، ثمّ أمر أن يكشفَ بطنُها، فما أثر، ثمّ أمر أن يكشفَ عورتُها، فلما حاولن الجوارى ذلك نهضت فيها حرارةٌ قويّةٌ أتتْ على الريح الحادثة تحليلاً، فانزعجتْ مستقيمةً سليمةً.

## [فصل ١١]

## فى الاشارة إلى عناية الصانع وعدله وآثار حكمته على السماوات والأرض

ولنعد الآن إلى الرأس ونقولُ: إنّه لمّا كان علمُ الحقّ الأوّلِ بنظامِ الخيرِ فى الوجودِ علماً لانقصَ فيه وكان ذلك العلمُ سبباً لوجود ماهو علمٌ به حصل الكلُّ فى غاية الاتقانِ، لا يمكنُ أن يكونَ الخيرُ فيه إلاّ على ماهو عليه، ولا شيء ممّا يمكنُ أن يكونَ للكلّ إلاّ وقد كان له.

وكلُّ شيءٍ من الكلّ على جوهره الذى ينبغى له. وإن كان منفعلاً فعلى انفعاله الذى ينبغى، وإن كان مكانيّاً ففى مكانه الذى ينبغى، وإذا كان الخير فيه هو أن يكون منفعلاً قابلاً للأضداد فمدتّهُ مقوّمةٌ بين الضدّين على العدل: إذا كان أحدهما بالفعل فهو الآخر بالقوّة، والذى بالقوّة حقّ أن يصير بالفعل مرّةً. ولكل ذلك أسبابٌ مُعِدّةٌ. وما عرض له من ذلك أن يزول عن كماله بالقسر، فانّ فيه قوّةً تردّهُ إلى الكمال، وجعلت الاسطقسات قابلةً للقسر حتّىٰ يمكن منها المزاجُ، ويمكن بقاءُ الكائنات منها بالنوع. فانّ ما أمكن بقاؤه بالعدد أُعطِيَ السببَ المستبقِيَ له على ذلك. وكانت القسمةُ العقليّةُ توجبُ باقيات بالعدد و باقيات بالنوع. فوفّىٰ الكلّ وجودَه. ورُتّبَتِ للاسطقساتِ مراتبُها فاسكن النار منها أعلى المواضع وفى مجاورة الفلك. ولولا ذلك لكان مكانها فى موضع آخر، وعند الفلك مكانٌ جِرم آخر تلزمه السخونةُ لشدّة الحركة فيضاعف الحارُّ بالفعل ويغليان ساير الاسطقسات فيزول العدول.

ولمّا كان يجبُ أن يغلب فى الكائنات التى تبقى بها الأنواع عناية الجوهر اليابس والصلب ومكان كلّ كائن حيث يكون مكان الغالب عليه وجب أن تكون

الأرض اکبر بالکم فی الحیوان والنبات، ویکون مکان الحیوان والنبات حیث تکون الأرض. ومع ذلک فقد کان یجبُ أن یکون مکانُها أبعدَ عن الحرکات السماویّة، فانّ تلک الحرکةَ إذا بلغت بتأثیرها الأجساد غیَّرتها وأفسدتها.

فوضعتِ الأرضُ فی أبعد المواضع عن الفلک، وذلک هو الوسط. وإذا کان الماءُ یتلو الأرض فی هذا المعنی وکان مکاناً أیضاً لکثیر من الکائنات وکان یشارک الأرض فی الصورة الباردة جعل الماء یتلو الارض. ثمّ الهوا لهذا السبب ولأنّه یشارک النار والماء فی الطّبیعة.

ولمّا کانت الکواکبُ أکبر تأثیرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصاً الشمس والقمر وکانت هی المدبّرة لما فی هذا العالم، جعل مافوق الأرض من الاسطقسات مشفّاً لینفذ فیه الشعاع وجعلت الأرض ملوّنةً بالغُبرة لیثبت علیها الشعاع.ولم یحط بها الماء لتستقرّ علیها الکائناتُ. والسببُ الطبیعی فی ذلک یُبسُ الأرض وحفظُها للشکل الغریبِ إذا استحال منه او إلیه فلایبقیٰ مستدیراً، بل مُضَرَّساً، ویمیل الماء إلی الغور من أجزائه.

والأجرام السماویّة لم یکن کلهُّا بجمیع أجزائها مضیئةً وإلاّ لتشابه فعلُها فی الأمکنة والأزمنة، ولا بجمیع أجزائها مشفّةً وإلاّ لما نفذ عنها الشعاعُ، بل خلق فیها کواکب. ثمّ لم یترک الکواکبُ ساکنةً وإلاّ أفرط فعلها فی موضع بعینه ففسد ذلک الموضع، ولم یؤثّر فی موضع آخر ففسد ذلک أیضاً، بل جعلت متحرّکةً لینتقل التأثیرُ من موضع إلی موضع، ولا یبقیٰ فی موضع واحد فیفسد، ولو کانت الحرکةُ التی نری لها غیر سریعةٍ لفعلت من الافراط والتقصیر مایفعله السکونُ، ولو کانت حرکتها الحقیقیّة تلک السریعة بعینها للزمت دائرةً واحدةً، فافرط فعلها هناک ولم یبلغ فعلها سائر النواحی، بل جُعِلَت هذه الحرکةُ فیها تابعةً لحرکة مشتملةٍ علی الکلّ، ولها فی نفسها حرکةٌ بطیئةٌ یمیل بها إلی نواحی العالم جنوباً او شمالاً.

و لولا أنّ للشمسِ مثلَ هذه الحـركةِ لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا فصولٌ، فخولف بين منطقتي الحركتين وجعلتِ الأُولىٰ سريعةً وهذه بطيئةً، فالشمسُ تميلُ إلى الجنوبِ شتاءً، ليستولي على الأرض الشماليّة البردُ، وتحقن الرطوبات فـي بطن الأرض. و تميل إلى الشمال بعد ذلك صيفـاً لتستولي الحرارةُ على ظـاهر الأرض و تستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان. فاذا جفّ باطنُ الأرض يكون البردُ جاء و الشمسُ مالت. فتارةً يمتلي الأرضُ غذاءً و تارةً تغذو.

و لمّا كان القمرُ يفعلُ شبيهاً بفعل الشمس من التسخين والتحليل إذا كـان متبدّراً قويَّ النور جعل مجراه في تبدُّره مخالفاً لمجرى الشمس. فـالشمسُ تكونُ في الشتاء جنوبيّةً والبدرُ شماليّاً، لئلا يُعدَمَ السببان المسخّنان معاً؛ و فـي الصيف تكون الشمسُ شماليّةً و البدرُ جنوبيّاً، لئلاّ يجتمع السببان المسخّنان معاً.

و لمّا كانت الشمسُ صيفاً على سمت رؤوس أهل المعمورة جُعِلَ أوجُهـا هناك، لئلاّ يجتمعَ قربُ الميل و قربُ المسافة معاً ولا يشتدَّ التأثـير. و لمّا كـانت الشمسُ شتاءً بعيدةً عن سمت الرؤوس جُعِلَ حضيضُهـا هناك، لئلاّ يـجتمع بـعدُ الميل و بعدُ المسافة فينقطعَ التأثيرُ. ولو كانت الشمسُ دونَ هذا القُـرب او فـوق هذا البُعد لما استوىٰ تأثيرها الذى يكون عنها الآن.

و كذلك يجبُ أن يعُتَقَدَ في كلّ كوكب و في كلّ شيء و يُـعلَمَ أنّـه بـحيث ينبغي أن يكونَ عليه و انّها لم تكن على ماهي عليه من أجل ما بعدها، فـانّها على ماهي عليه من أجل نظام الخير في الكلّ و تابعة لعلم البارى أنّـه كـيف يـنبغي أن يكونَ الخيرُ في الكلّ. فان سُمّيَ هذا المعنىٰ قصداً فلا بأس بـه، ولا يكون القصدَ الذى تلزمه المحـالات المذكـورة. و هذا هو الذى يسمّيه الأوائـل عنايـةً، اعنى سابقَ علمِ‌الله تعالى، بأنّه كيف يجوز أن يكون الوجودُ كلُّه و كلُّ جزء منه في ذاتـه و فعله و انفعاله. و إن لم يكن هو لأجل فعله، و أنّـه كـيف يـنبغي أن يكونَ صدورُ الخير منه الذى يتبع خيريّته، لا أن يَقصُدَهُ جوهر، تعالى اللهُ الغنيُّ عن كلُّ شيء.

## المقالة الثالثة

## [فى الدلالة على بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية الآخـريّة و التى هى سعادة ما]

## [و غيرحقيقية و الشقاوة الحقيقية الآخرية و التى هى شقاوة ما و غيرحقيقية]

### [فصل ۱]

### فى تعريف النظر المختص بالمبدأ و النظر المختص بالمعاد

المقالتان اللتان قبل هذه هما فى المبدأ، و معناه الاشارةُ إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذى هو أشدُّ تأخّراً، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أقدمَ فى الكمال و الشرف.

و هذه المقالة فى المعاد، و معناه الاشارةُ إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخّرها، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أشدَّ تأخراً فى الكمال، بل يكون الثوانى فى الوجود أقدمَ فى الكمال. فيعود هذا الترتيبُ دائراً على ذلك الترتيب الأوّل؛ فهناك ابتدأ من أشرفَ إلى أدنىٰ حتىٰ وقف عند الاسطقسات، ثمّ هنا ابتدأ عائداً من الأدنىٰ إلى الأشرف مُعاكِساً للأوّل. فمن المبدأ الأوّل إلى الاسطقسات هو الترتيب الآخذ على نظام المبادى، و من الاسطقسات إلى الانسان هو الترتيب العائد على نظام المبادى، و عند الانسان يتمّ المعادُ و له المعادُ الحقُّ و التشبُّهُ بالمبادى العقليّة، فكأنّها دارت على أنفسها؛ فكان عقلٌ، ثمّ نفسٌ، ثمّ أجسام، ثمّ نفسٌ، ثمّ عقلٌ يعود إلى مرتبة المبادى.

### [فصل ۲]

### فى كيفيّة تكون العائدات من العناصر و الابتداء من النباتيات

فنقول: إنّ الاسطقساتِ تمتزجُ فتكونُ منها الكائناتُ، و قد قلنا ما معنى

الامتزاج في الطبيعيات. فأوّلُ الحوادثِ هي الآثارُ العلويّةُ والجماداتُ المعدنيّةُ.
ثمّ إذا وقع امتزاجٌ أقربُ إلى الاعتدال حدث النباتُ، و أعطاها الجرمُ السماويُّ التهيّؤَ لقبول النفسِ النباتيّ، فقبلته إمّامنه و إمّا من العقلِ الفعال فيحدثُ قوةُ التغذّي، و هي قوّة من شأنها أن تورد على البدن شبيهاً منه بتغييره لغير الشبيه اليه، ثمّ يلصقه بالبدن لِيَسُدَّ به ما يؤثره التحلل، فيسلمُ به بقاءُ الشخص.

و تخدِمُها القوّةُ الجاذبةُ بهذا الشيء القابل للشبيه، و هو الغذاء. و الهاضمةُ له حتّىٰ يصير متحللاً سريعاً إلى قبول فعل الغاذية. والماسكةُ له حتّى يَتِمَّ فيها فعلُ الهاضمة. والدافعةُ للفضل الذى لايتشبّه و لاينهضم.

و تخدم هذه الأربعةَ الكيفيّاتُ الأربعُ. فتُعينُ الحرارةُ فيما يحتاج فيه إلى تحليل و تحريك، والبرودةُ فيمايحتاج فيه إلى امساك و تسكين، والرطوبةُ فيمايحتاج فيه إلى ترقيق و تشكيل، واليبوسةُ فيمايحتاج إلى تقويم و حفظ للتشكيل.

و دونَ الغاذية للنبات قُوىً أُخرىٰ تخدمها القوّةُ الغاذية. و هى القوّة النامية. و هي التى من شأنها أن تصرف بالغذاء الصائر غذاءً بالفعل في تربية الجسم النباتي طولاً و عرضاً و عمقاً على تناسبٍ يبلغ به كماله في النشو و يقف عند منتهى فعله. و تخدمه القوّةُ الغاذيةُ.

ثمّ قوّةٌ أُخرىٰ تنهض عند فتور النامية و تُسمّى المولّدةَ، و هى التى من شأنها أن تفرز جزءًا من فضلة الغذاء من شأنه أن يستحرك إلى تكوين شبيه بالشخص الأوّل و تخدمها قوّةُ التصوير في تمام فعلها إذا حصل في الرحم.

والقوّتان الأُوليان تُوجَدان في كلّ نفس نباتيّة، و أمّا هذه فتُوجَدُ في الكامل من النبات وربّما وجدت هذه القوّةُ بتمامها في شخص واحد، و ربما انقسمت في شخصين، فكان أحدهما منه مبدأ القوّة الفاعلة و في الآخر مبدأ القوّة المنفعلة، و إذا اجتمعتا حصل حينئذ التوليد، و هذا أكثره في الحيوان.

# [فصل ۳]

## فی تکوین الحیوانات و قوی النفس الحیوانیّة

و إذا امتزج العناصر امتزاجا أكثر اعتدالاً تهيّأت لقبول النفس الحيوانيّة، و ذلک بعد أن تستوفي درجةَ النفس النباتيّة. و النفس الحيوانيّة كمالٌ أوّلٌ لجسم طبيعي آليّ من شأنه أن يُحِسَّ و يتحرّکَ بالارادة.

و قوى هذه النفس تنقسمُ إلى مدركةٍ و محرّكةٍ. فالمدركةُ تنقسمُ إلى ظاهرةٍ و باطنةٍ. و مبدأ الحركة ينقسم إلى جالب للنافع، و هو الشهوةُ للّذيذ؛ و دافع للضارّ، و هو الغضب الشائق إلى الانتقام، و يتمُّ فعلهُا بالتشويق والاجماع.

و أمّا المدركاتُ فالظاهرة منها هي الحواسُّ الخمسُ فى الظاهر، و فوق الخمس بالحقيقة، لأنَّ اللمس ليست قوّةً واحدةً، بل أربع قوى، كلّ يختصُّ بمضادّة واحدة. فللحر والبرد حاكمٌ، و للّين والصلب حاكمٌ، و لليابس والرطب حاكمٌ، و للخشن والأملس حاكمٌ. و لكن لمّا كانت هذه القُوىٰ فاشيةً معا فى آلةٍ واحدةٍ فى الظاهر ظُنّت قوّةً واحدةً.

و أمّا في الباطن فالقُوىٰ التى للحيوانات الكاملة خمس اوستٌّ.

أوّلُها قُوّةُ الفنطاسيا، و تُسَمّى الحسُّ المشترک، و هى التى يؤدّى إليها الحواسُّ ما أحسّته. و هى الحاسّ بالحقيقة.

ثمّ القوّةُ الخياليّةُ، و هى التى تحفظ ما أدّته الحواسُّ من الصور المحسوسة. والفرقُ بينها وبين الاولىٰ أنّ الأُولى قوّة قابلة والخياليّة قوّة حافظة، وليست القوّة القابلةُ والحافظةُ واحدةً.

و تتلو القوّة الخياليّة قوّةٌ أُخرىٰ إذا كانت فى الناس واستعملها العقلُ سُمّيت القوّةَ المفكّرةَ، و إذا كانت فى الحيوانات او فى الناس و استعملها الوهم سُمّيت القوّةَ المتخيّلةَ. والفرقُ بينها و بين الخيال أنّ الخيال لايكونُ ما فيه إلّا مأخوذاً عن الحسّ، والمتخيّلة قد تُركّبُ و تُفصّلُ و تُحدِثُ من الصور مالم يُحَسّ

و لايُحَسُّ البتّة. مثلُ انسان طائر، و شخص نصفهُ انسانٌ و نصفهُ شجرةٌ.

و تتلو هذه القوىٰ قوّةُ الوهم، وهي التى تدرك فى المحسوسات معانيَ غير محسوسة. والدليلُ على أنّ فى الحيوان مثلَ هذه القوّة أنّ الشاةَ إذا رأت الذئب خافت و هربت، فقداً دركت لامحالة صورته و شخصه و أدركت عداوته و مضادّته؛ و إذارأت السخلة التى ولدتها حَنَّت، فقد رأت إذن شخصَهما و أدركت ملائمتها. و كذلك الحيوانُ يميّز أليفَه و المحُسِنَ اليه و يقصد متابعته و يدرك مضادّةَ المسيء إليه من الناس فيهربُ منه و يقصده بالشرّ. و محالٌ أن يدرك الحسُّ ماليس بمحسوس اوالخيال. فبقى أنّ فى الحيوان قوّةً مدركةً لهذه المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات، و تُسَمّىٰ هذه القوّةُ الوهمَ.

و تتلوها قوّة أُخرىٰ هى خزانةٌ لها و تُسَمَّى الذكر و الحفظ. و نسبةُ الحفظِ والذكرِ إلى ما يدركه الوهم نسبةُ الخيال إلى مايدركه الحسُّ. فالخيالُ و فنطاسيا فى مقدّم الدماغ و مبدأه القلبُ، والذكرُ والحفظُ فى موّخر الدماغ و مبدأه القلبُ.

والحيوانُ، أوّلُ مايتكوّنُ منه يكون قلبه، و فى قلبه روحه و مبدأ القوى النفسانيّة كلّها، ثمّ يفيضُ عنه فى الأعضاء قُوىً، بحسبها يتمُّ هُناک أفعالُها.

فاذا تكوّن الدماغُ فاض إليه قوّةُ الحسّ والحركة، و يتمُّ هناک فعلُه الأوّلُ، لأنّ الروح تكتسبُ اعتدالاً بتبريدالدماغ، ثمّ يفيضُ من الدماغ إلى الآلات الجزئيّة، فيتمُّ هناک الثاني.

و كما أنّه ليس الدماغ وحدَه بصراً، و إن كان مبدءاً للبصر، بل البصرُ يتمُّ بعضو غير الدماغ كذلک القلبُ ليس وحدَه آلةَ الحسّ لجميع البدن، و إن كان مبدءاً له. و كذلک فى الحركة، فانّ الدماغ آلته الأُولىٰ فيها والعصبَ آلتُه الثانيةُ، وآلة الدماغ الأُولى.

و كما أنّ الدماغ تَنفُذُ منه فى عصبة واحدة قوى مختلفة فى أنّ بعضها حسّاسةٌ و بعضها محرّكةٌ، والحسّاسةُ بعضُها ذائقةٌ مثلاً و بعضُها لامسةٌ، كذلک قد

تنفذ من القلب في الشريان الواحد إلى الدماغ قوّةُ احساس و حركة و إلى الكبد إذا تخلو قوّةُ التغذية.

فلايمنع أن تنفذمن مبدأ واحد قوىً مختلفةٌ في آلة واحدة ثمّ تنقسم في الأعضاء فتتفرقُ، فتخصُّ كلّ عضو منها قوّةٌ على حدة، فيكون الشريانُ ينفذ فيه مادام واحداً الروح حاملاً لمبادي القوىٰ كلّها.

ثمّ إذا انقسم فارتفع شعبةٌ منه إلى الدماغ نفذ فيها قوّة، و إذا انحطت شعبةٌ إلى الكبد نفذ فيها قوّة أُخرىٰ، فانّ شُعَبَ العَصَب هذه أحوالُها. و أيضاً فانّ شعبَ الأوردة هذه أحوالُها، فانّ لكلّ عضو قوّة غاذية مخالفة لما في العضو الآخر في النوع. و إنّما مبدأهاكلّها الكبد بعد القلب و آلتهاالوريد، و مَن عرَفَ التشريحَ لم يستبعد هذا.

فالقلبُ مبدأ للقوىٰ كلّها، و ذلك لأنّ النفس واحدٌ بالذات و إنّما تحلُّ هذا القلب. ثمّ يكونُ مبدءاً لقوىً كثيرة.

و بين البدن و بين القوى جرمٌ لطيفٌ حارٌ، هو الحامل الأوّل لهذه القوى كلّها، و يُسَمّى الروحَ. و هو حادثٌ، لامتزاج لطافةِ الأخلاطِ و بخاريّتها على نسبة محدودة، كما أنّ الأعضاء حادثةٌ عن امتزاج كِثافةِ هذه الأخلاطِ. ولولا أنّ هذه القوىٰ تنفذُ بتوسّط جسم لما كانت السُدَدُ تمنع الحسَّ والحركة. ولولا أنّ هذا الجسمَ شديدُ اللطافة لما نفذ في شباكِ هذا العصبِ.

و هذا الروحُ مادام في القلب فيُسمّى روحاً حيوانيّاً. ثمّ إذا حصل في الدماغ وانفعل انفعالاً مَاسُمّيَ روحاً نفسانيّاً. و مسكنهُ هناك في تجاويف الدماغ وبطونه. ثمّ إذا حصل في الكبد سُمّي روحاً طبيعيّا، و مسكنهُ بطونُ الأوردة.

و هذا الروحُ يحصل في القلبِ على مزاجين، في أكثر الحيوان. مزاجٌ و نسبةٌ حارّةٌ يختصُّ بالذكران، فحينئذ تفعل الطبيعةُ الآلاتِ الذكوريّة؛ و مزاجٌ و نسبةٌ أقلُّ حرارةً يختصُّ بالاناث، فحينئذ تفعل الطبيعةُ آلات الاناثِ.

و لنعُد إلى القوى الحسيّة، فنقولُ إنّ السمعَ والبصرَ خُلِقا لادراک ما بَعُدَ، واللمسَ لادراک ماقَرُبَ، والشمَّ والذوقَ لتمييز الغذا. و فنطا سيا ليستدلّ من محسوس على محسوس. حتّى إن قَصُرَ الشمُّ والذوقُ في الدلالةِ على الغذا مثلاً دلّ عليه اللونُ، لأنّ الحاسّ الأوّل يكون قدعرف هو أنّ هذا اللون هو لهذا الطعم إذا اجتمع عنده صورةُ اللون والطعم معاً. والخيال ليحفظ ذلک، فلايحتاجُ في كلّ وقت إلى تجربة. والوهم ليدرک ما لابدّ منه من معان غير محسوسة. والذكر لئلايحتاج الوهم دائماً إلى تجربة. والمخيّلة ليستعيد الوهم بها مازال عن الذكر اوتستنبط ماليس يذكر بعرض صورة خياليّة مركّبة و مفصّلة ليوافق الذى من شأنه أن يتبعه ذلک المعنىٰ، فيحصل له ذلک المعنى المطلوبُ.

## [فصل ۴]

## في تكوّنِ الانسانِ وقُوىٰ نفسهِ وتعريفِ العقلِ الهيولاني

فاذا امتزجتِ العناصرُ امتزاجاً قريباً جداً من الاعتدالِ حدث الانسانُ، وتجتمعُ فيه جميعُ القوى النباتيّة والحيوانيّة، وتزدادُ نفساً تُسَمّى ناطقةً. ولها قوّتان: قوّةٌ مدركةٌ عالمةٌ، وقوّةٌ محرّكةٌ عاملةٌ.

والقوّةُ المدركةُ العالمةُ تختصُّ بالكليّات الصرفة، والقوّةُ المحرّكةُ العاملةُ تختصُّ بما من شأن الانسان أن يعمله، فيستنبطُ الصناعاتِ الانسانيّةَ ويعتقدُ القبيحَ والجميلَ فيما يفعل ويترک. كما أنّ النظريّةَ تعتقدُ الحقَّ والباطلَ فيماترىٰ. ولكلّ واحدةٍ من القوّتين ظنٌّ وعقدٌ. والظنُّ ضعفُ فعل، والعقدُ قوّةُ فعل.

والقوّةُ العاملةُ متشبّهةٌ بالعادات، مروّيةٌ في الصنايع، مختارةٌ للخير اومايظنُّ خيراً في العمل. ولها الجربزةُ والغباوةُ والحكمةُ العمليّةُ المتوسّطةُ بينهما، وبالجملة جميع الافعال الانسانيّة، وتستعينُ كثيراً بالقوّة النظريّة، فيكونُ عندالنظريّ الرأيُ الكليُّ وعند العمليّ الرأى الجزئيُّ المُعَدُّنحوالمعمولِ.

وأمّا القوّةُ النظريّةُ فلها مراتبُ، فأوّلُ مراتبِها أن يكونَ تهيّؤاً للنفس،

لاللبدن، ولالمزاج البدن، وذلك التهيّؤ بحسبِ المعاني المعقولة الكلّيّة وقدبان في كتبِ المنطق وكتب الطبيعة، بحسب نظرين واعتبارين مختلفين أنّ الصورةَ المعقولةَ ماهي، والصورةَ المحسوسةَ ماهي، والكلّيّةَ ماهي والجزويّةَ ماهي، وأنّ هذه القوّةَ كيف تحدثُ فيها المعقولاتُ الكلّيّةُ.

وهذا التهيّؤ قوّةٌ للنفس تُسَمّى بالعقل الهيولانيّ والعقلِ بالقوّةِ. وانّما تُسَمّىَ هيولانيّاً، لأنّه كما أنّ للأجسامِ هيولىٰ لاصورةَ لها البتّة ولكن من شأنها أن تقبل كلّ صورةٍ محسوسةٍ كذلك في الأنفس هيولىٰ لاصورةَ لها البتةَ، ولكن تقبلُ كلّ صورةٍ معقولةٍ؛ ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ محسوسةٍ لما صلحت لأن تقبل الصورَ المعقولةَ، على مابيّنهُ عن قريبٍ، ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ معقولةٍ لما قبلت غيرها قبولاً مستقيماً؛ كاللوح المكتوب فيه، ولكنّها استعدادٌ في النفسِ محضٌ لقبولِ الصورِ كلّها.

## [فصل ۵]

### في أنّ العقل الهيولاني بالقوّة عالم عقلي، وأنـه كيف يعقل المعقولات المحضة والمحسوسات التي هي معقولة بالقوّة، وأنّها إنّما تخرج الى الفعل بالعقل الفعّال، وأنّها أوّلاً تكون عقلاً بالملكة ثم بالفعل ثم عقلاً مستفاداً

ومن شأنها أن تصير عالماً عقلياً، اي يحصل فيها صورةُ كلّ موجودٍ ممّا هو بذاته معقولٌ، لخُلُوّه عن المادّةِ، اوماهو بذاته غير معقول، بل صورة في مادّة، لكن القوّة العقليّة تجرّد صورته عن المادّة على ماتوضح عن قريب. فتكون خالقة فاعلة للصور المعقولة وقابلة لهامعاً.

والعالم امّا عالم عقليّ وامّا عالم حسيّ. وكلُّ عالم فانّما هوماهو بصورته، فاذا حصلت صورتُه لشيء على ماهوعليه فذلك الشيء في نفسه عالمٌ. فالعقلُ الهيولانيُّ مستعدٌّ لأن يكون عالم الكلّ، لأنّه يتشبّه بالعالم العقلي ويشبه بنفسه العالم الحسّيّ. فيكون فيه ماهيّةُ كلّ شيءٍ موجودٍ وصورتُه. فان عَسُرَ عليه شيء

فإمّا لأنّه فى نفسه ضعيفُ الوجــود خسيسُه شبيهٌ بــالعدم، وهذا مثل الهيولى، والحركة، والزمان،واللانهاية؛ وإمّا لأنّه شديدُ الظهور فيبهر القوّةَ، كالضوء القوى للابصار، وهذا مثلُ مبدأ الكلّ والامور العقليّة الصرفة. فانّ كونَ النفس الانسانيّة فى المادّة تورثُها ضعفاً عن تصوّر هذه الظاهرات جدّاً فى الطبيعة فيوشك أنّـها اذا تجرّدت طالعتها حقّ المطالعـة واستكملت تشبّههـا بـالعالم العقلىّ الذى هو صورة الكل عندالبارى تعالى وفى علمه السابق لكلّ وجود بالذات لا بالزمان. فهذه القوّة التى تُسَمىّ هيولانياً هو بالقوّة عالم عقلىّ من شانـه أن يـتشبّه بـالمبدأ الأوّل. ولمّا كان كلُّ مايخرج من القـوّة إلى الفعـل يخرج بسببٍ مـفيدٍ له ذلك الفعل، وينتقشُ صورة فى شمع عمّا ليس له تلك الصورة،ويفيد شىء كمالاً فـوقَ الذى له، فيجب أن تخرج هذه القوّة إلى الفعـل بشىءٍ مـن العقـول المفـارقة المذكورة، إمّا كلّها، وإمّا الأقرب اليها فى المرتبة، وهوالعقـل الفعّـال، وكـلُّ واحدمن العقول المفارقة عقلٌ فعّالٌ. لكنّ الأقربَ منّا عقل فعّال بالقياس إلينا.

ومعنى كونه فعّالاً أنّه فى نفسه عقلٌ بالفعل، لا أنّ فيه شيئاً هو قابلٌ للصورةِ المعقولة،كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال، بل ذاتُه صورةٌ عقليّةٌ قائمةٌ بنفسها، وليس فيها شىء ممّا هو بالقوّة وممّا هو مادّة البتة. فهى عقلٌ وتعقل ذاتَها، لأنّ ذاتها أحدُ الموجودات. فهى عقلٌ لذاتها ومعقولٌ، لأنّها موجودة من الموجـودات المفـارقة للمادّة. فلايفارق كونُها عقلاً كونَها مـعقولاً، ولا كـونُها هذا العقـل كـونَها هذا المعقول. فامّا عقولنا فيفترق فيها ذلك، لانّ فيها ما بالقوّة. فهذا أحدُ معانى كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال، بسبب فعله فى أنفسنا وإخراجه أيّاها عن القـوّة إلى الفعل. وقياسُ العقل الفعّال إلى أنـفسنا قـياسُ الشمس إلى أبصارنـا، وقـياسُ مايستفاد منه قياسُ الضوء المخرج للحسّ بالقوّة إ لى الفعـل والمحسوس بـالقوّة إلى الفعل.

فأوّل مايحدث من العقل الفعّال في العقل الهيولانـي هو العقـل بـالملكة. وهو صورةُ المعقولات الأُولىٰ التي حصل بعضها لا بتجربة ولاقياس ولااستقراء البتة مثل أنّ الكل أعظم من الجزء، وبعضها يحصل بالتجربة مثل أنّ كـلّ أرض ثقيلة. وهذه الصورة تتبعها القوّة على كسب غيرها. فتكون كالضوء للأبصار.

وإذا حصل العقلُ بالملكة استعدّت النفسُ للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فانّه إذا حصل العقلِ بالملكة تـمكّنت النفسُ مـن استعمال القياس والحـدّ، وتــوصّلت إلى تـحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب.

وأمّا الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحدّ فـيكون بـفيضان نـور العقل الفعّال، ويكون حينئذ حالُه حالَ المعقولات الأُولىٰ. فانّه كـما أنّ الكلَّ أعظم مـن الجزء مقبولٌ بنور العقل الفعّال بلاحجّة، فكذلك ماصحّ بـالقياس والحـدّ مـقبولٌ بعد قيامهما بنور العقل الفعّال بلاحجّة. فانّ النتيجةَ بالحقيقة تالٍ بيّنُ التلو لما كان قياساً كاملاً. وكما أنّ هناك لوسأل سائل: لم كـان هكذا لم يكن جـوابٌ، كـذلك هٰهنا إذا سأل سائـل: لم كـان القياسُ الصحيحُ والحـدُّ الصحيحُ يـوجب علماً لم يكن جوابٌ، بل المبدأ هو العقل الفعّال في جميع ذلك.

فاذا حصل للنفس المعقولاتُ المكتسبةُ صار من جهة تحصيلها لها ــ وإن كانت غير قائمة فيه بـالفعل ــ عقـلاً بــالفعل، لأنّ له أن يــعقل مــتى شاء مـن غير استيناف طلب؛ وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمةً سمّيت تلك المعقـولاتُ عقلاً مستفاداً من خارج، اى من العقلِ الفعّالِ، بطلبٍ وحيلةٍ. وربـما قـيل له عقـل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاداً بالقياس الى فاعله.

وغاية كمال العالَم العائد أن يحدث منه انسانٌ، وسائر الحيوانات والنبات تحدثُ، امّا لاجله وإمّا لئلايضيع مادّة، كما أنّ النجّار الحاذق يستعملُ الخشبَ في غرضه. فمافضل لايضيّعهُ، بل يـتّخذه قِسِيّاً، وخِـلالاً، و غير ذلك. وغايـة كـمال

الانسان أن يحصل لقوّته النظريّة العقلُ المستفادُ ولقوّته العمليّة العدالةُ، وهيهنا يختم الشرفُ فى عالم المعاد.

## [فصل ۶]

## فى أنّ المعقولاتِ لاتحلُّ جسماً، ولاقوّةً فى جسم، بل جوهراً قائما بنفسه

ونحن الآن ملتمسون أن نعرف كيف تأخذ كلّ قُوّة مدركة صورةَ المُدرَك، فنقولُ: إنّ المُدرَكَ إذا كان ذاتاً عقليّةً فلايجوز أن يدركه قوّةٌ حسيّةٌ ولاقوّةٌ فى جسم بوجه من الوجوه.

والبرهانُ على ذلك أنّ كلّ قوّة فى جسم فانّ الصورة التى تدركها تحلّ جسماً لامحالة، ولو كان محلّهُ مجرّداً عن الجسم لكان لتلك القوّة قوامٌ دونَ الجسم، ثمّ لايجوز أن يكونَ لصورة عقليّةٍ،كيف كانت،عقليّةً بذاتها او بتجريد العقل لها، تصوّرٌ وحلولٌ فى الجسم، وذلك لأنّ كلّ مَعنى وذوات عقليّة فهى بريئة عن المادّة وعن عوارض المادة. وانّما هوحدّ فقط.

ثم كلُّ صورة تحلُّ جسماً فقد يمكن فيها أن تنقسم. فان تشابهت الأقسامُ فيكون الشىء لم يدرك مرّةً بل مراراً كثيرةً، بل مراراً بغير نهاية بالقوّة. وان لم تتشابه الأقسامُ وجب أن تختلف، فيجبُ أن يكونَ بعضُها قائماً مقامَ الفصول من الصورة التامّة، وبعضُها قائماً مقامَ الجنس، لأنّ أجزاء تلك الصورة تكون أجزاء معنى الذات، ومعنى الذات لايمكن أن يُقسَمَ إلاّ على هذا الوجه. لكن القسمة ليست واجبةً أن تكونَ على جهة واحدة، بل يمكن على جهات مختلفة، فيمكن أن تكون أجزاء الصورة،كيف اتفق،فصلاً اوجنساً، فلنفرض جزءً جنساً وجزءً فصلاً معيّناً. ولنقسم على خلاف تلك القسمة؛ فان كان ذلك بعينه فهذا محال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشىء فصول كيف اتّفق وبغير نهاية وأجناس كذلك فهذا محالٌ.

ثم كيف يجوز ولم يجب أن تكون صورةُ هذا الجانب مختصّاً بأنّه جنس

وصورةُ هذا الجانب أنّه فصل. وان كـان هذا الاختصاصُ يَحدُثُ بـتوهّم القسمة فالتوهّم بغير صورة الشيء، وهذا محال؛ وإن كـان مـوجوداً فـيجب من ذلک أن يكون عقلنا شيئين،لاشيئاً واحداً. والسؤال في كـلّ واحـد مـن الشيئين ثـابتٌ، فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلانهاية، فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلانهاية.

ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نـعقل طبيعـة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن يَحِلّ طبيعةُ الفصول وصورتُه فـي الجسم حيثُ طبيعة الجنس، فيستحيل.

ثمّ الواحدُ الذي لاقسمة له كيف يعْقل، والحدُّ من جهة مـاهو حـدّ واحـدٌ، فكيف يُعقل من جهة وحدته. والفصولُ المجـرّدةُ لاتـنقسم بـالفصول والأجناسُ المجرّدةُ التي ليس لها أجناس، وصورةُ المعقولات التي لاقسمة لها إلى مبادي حدود كيف تعْقل.

وقدبان واتّضح أنّ المعقـولات الحقيقيّة لاتـحلّ جسماً مـن الأجسام ولاتقبلها صورةٌ متقرّرةٌ في مادّةِ جسم، هذا قسم.

## [فصل ٧]

## في أنّ المحسوسات لاتعقل البتة من جهة ماهي محسوسة، بل تحتاج إلى آلة جرمانيّة تحسّ بها او تتخيّل فـانّ القـوّة العقليّة تـنقلها مـن المحسوسة إلى المعقولة، وانّ ذلک كيف هو

ونعود إلى الرأس ونقول: وأمّا إن كان المدرک ذاتاً محسوساً فلايجوز أن يعقل أيضاً على ماهو عليه من محسوسيّته، لأنّ محسوسيّته توجب أن تتخيل له في التصوّر أجزاء متفارقة، فتكون مثلا زاوية في جانب، وخـط فـي جـانب آخـر، ويدفي جانب، ورأس في جانب آخر، وإذا افترقت في التصوّر هذا الافتراق فـامّا أن يكون ذلک لافتراقها في المعنى اولافتراقها في المادّة. وافتراقها فـي المعنى والصورة لايوجب أن يوجدفيها افتراق في التخيّل. وذلک لأنّ المعاني المختلفة

قدتتخيّل معاً. مثل سواد وصلابة وشكل. و المعانى المتفقة قد تتخيّل متفرّقة. مثل يدين ورجلين، فبقى أن يكون السبب فى ذلك افتراقها فى المادّة فوجب أن يكون قابلها معنىً فى المادّة. وإن شئت أن تستقصى هذا، فتأمّل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس.

ولكنّ العقل إذا رام تصوّر هذه المعقولات جرّدها عن المادّة وعلائقها معاً، فرفع الكثرة وأخذ الكليّة المشتركة، لأنّ الكثرة تابعة للمادّة، والمعنى لاكثرة فيه، ورفع مايلحق المعنى من وضع وشكل و كيفيّة وكميّة و أين، فانّ جميع ذلك من علائق المادّة ولو كانت من علائق الحدّ والمعنى لمااختلف زيد وعمرو فى وضع وأين وكم مع اتّفاقها فى الصورة.

فقدبان أنّه ليس شىء مما هو محسوس بمعقول، ولاممّا هو معقول بمحسوس، وأنّ العقل هو الذى يخلص المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها و إنّما يعقل بالملكة المستفادة من الشىء الذى هو بذاته عقلٌ، وبجوهره معقول، لابأن يجرّده العقل عن هيئة غيرمعقولة فيصير معقولاً. وبالحرىّ أن يكون مثل هذا الجوهر مبدأ لأن يعقل به غير ماليس بذاته معقولاً. وذلك لأنّ الذى هو بذاته فهو مبدأ فى كلّ شىء لما ليس بذاته. فالحارُّ بذاته هو الذى يسخّن والبارد بذاته هو الذى يبرّد. فالعقل بذاته هو الذى يخرج العقل بالقوّة إلى الفعل.

## [فصل ٨]

## فى مراتب تجريدات الصّور عن المادّة

ونقول: أنّ كلّ إدراك حسّىّ و تخيّلىّ و وهمىّ و عقلىّ فهو بتجريد الصورة عن المادّة ولكن على مراتب:

فالحسُّ يجرّد الصورةَ عن المادّة، لأنّه مالم يحدث فى الحاسّ أثر من المحسوسات فالحاسّ عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة. و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه

إن كان غير مناسب لماهيّته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لامحالة أن تكون صورته متجرّدة عن مادته. ولكنّ الحسّ لايجرّد هذه تجريداً تامّاً، لكن يأخذها مع علائق المادّة وباضافة إلى المادّة، حتى إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة.

و أمّا الخيال فيأخذ الصورةَ تجريداً اكثر، و ذلك لأنّ تلك الصورة تكون فيه ولامادّتها، وتكون فيه وإن غابت المادّة أيضاً، ولكن لاتكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادّة. فانّ الخيال لايستخيل إلاّ ما أحسّ ولايستخيّل انساناً [من جهة ماهو انسان بحيث يشاركه فيه كلُّ انسان بل] من جهة ماهو انسان مّا و بقدرمّا من الكم والكيف و الأين والوضع.

ثم الوهمُ يجرّد الصورةَ عن المادّة أكثر، لأنّه يأخذ معاني غير محسوسة،بل هي معقولة، لكن لاتأخذها كليّةً معقولة، بل مربوطة بمعني محسوس. مثلاً انّ الوهم لايتوهّم الضارّ والنافع بما هوضارّ ونافع كلّيّ، بل بماهو هذا الشخص.

وأمّا العقلُ فانّه يجرّد الصورة تجريداً تامّاً، فيجرّدها عن المادّة ويجرّدها عن إضافة المادّة و يأخذها حدّاً محضاً. وأمّا ماكان بذاته عقلاً فلايحتاج في تعقّله إلى هذه المعاني.

ومن شأن هذه القوّة العقليّة أن تصير عالماً، لأنّ العوالم هي ماهي بصورها، وهي تأخذ صورة كلّ محسوس و معقول فترتّب فيها من المبدء الأوّل إلى العقول التي هي الملائكة المقرّبة،إلى الأنفس التي هي الملائكة بعدها،إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته، فيكون عالَماً عقليّاً، مشرقاً بنور العقل الفعّال، باقي الذات.

فانّا قد أوضحنا أنّ المعقولات لاتحلُّ جسماً ولاقوّةً في جسم، فاذن هذه القوّة غيرجسم ولامنطبع في‌جسم، فان‌كانت في‌جسم، فبمعنيآخر، علىمانذكره.

## [فصل ٩]

## فى استقصاء القول فى أنّ العقل لايعقل بآلة ولاتفسد النفس منّا بفساد الآلة

وممّايوضح أنّ هذه القوّة لجوهر غير جسم ولافى جسم، وهوالمسمّىٰ بالنفس الناطقة، أنّ معقولات هذه القوّة بالقوّة أمور غير متناهية، واعتبر ذلک من الصور العدديّة والأشكال الهندسيّة. فهى أذن قوّة على امور غير متناهية ليس شىء منها ممتنعاً عليها، وقد صحّحنا أنّه ولاقوّة من القوى الجسمانيّة تكون غير متناهية.

وأيضاً فانّ هذه القوّة إن كانت تعقل بذاتها فلها قوام بذاتها، لأنّ الذات قبل الفعل،فماليس له انفراد قوام ذات فلايجوز ان يكون له انفراد بفعل، لكن هذه القوّة تفعل بذاتها بلاآلة، و ذلک لأنّها تعقل ذاتها وتعقل آلتها وتعقل أنّها عقلت، وليست لها آلة إلىٰ آلتها ولاالى ذاتها وفعلها. ولو كانت تعقل بآلة لكانت لاتعقل الآلة ولاذاتها ولافعلها، إذكانت الآلة لها بينها وبين غيرها، ولم يكن بينها و بين ذاتها وآلتها و فعلها آلة. ولهذاكان الحسّ لايحسّ ذاته ولاآلته ولاإحساسه، لأنّه كان يحسّ بآلة.

فاذن للجوهر الذى له قوّة العقل انفرادٌ بذاتٍ وقوامٌ بذاتٍ. ولو كانت تعقل بآلة لكانت الشيخوخة توجب فى كلّ شيخ وَهناً فى العقل،كما توجب وهناً فى الوهم والحدس والحسّ والتخيّل. فانّ ذلک بسبب أنّ فعل هذه القوى بالآلة. فاذا كلّت الآلة كلّ الفعلُ، ولواعطى الشيخ بصراً مثل بصرالشاب لأبصر كمايبصر الشباب.

فقدبان انّ العقل ليس بآلة جسمانيّة، وإلاّ لكان لايمكن ان يبقى على حالة واحدة فى الشيوخ البتّة. ولكنّ العقل فى اكثر الأمر بيزداد قوّة بعد الاربعين وهناک يأخذ البدنُ فى الضعف.

وأيضاً فلوكان العقل فاعلاً بآلة من البدن لكان قوّة العقل تنتقص

باستعمالها في المعقولات الصعبة لانفعال الآلة، ولكانت إذا ادبرت عن معقول قوىّ لم يدرك الضعيف، لأنّ الآلة تكون انفعلت. مثل أنّ الحسّ يضعّفه استعمال المحسوسات القويّة ويبقى بعدها فيه أثر يمنعها من الشّعور بالمحسوسات العقليّة الضعيفة، وهذا في الالوان والطعوم والأراييح والأصوات والملامس واحد. ولوكانت هذه القوّة العقليّة تعقل بجسم لماكانت تعقل الاضدادَ بعقل واحد.

فهذه اقناعات يمكن أن تُرَدَّ إلى البرهان. فامّا الحقيقي فهو ماسلف ذكره. وهيهنا براهين أُخرىٰ حقيقيّة لانطوّل الكتاب بتعديدها.

فقدبان واتضح أنّ النفس الانسانيّة مستغنية في القوام عن البدن، وفسادُ البدن ليس سبباً لفسادها. وذاته ليس سبباً لفساده، وضدّه ليس سبباً لفساده، لأنّ الجوهر لاضدّله؛ وعلّته الموجدة وهو العقل الفعّال ليس سبباً لفساده، بل لوجوده و كماله. فلاسبب له إذن فيفساده، فهو اذن باق دائماً.

## [فصل ١٠]

## في حلّ شبه اعتمدها بعض من يرىٰ أنّ النفس الناطقة كمال غير مفارق

ويجب أن لانشتغل بما يقال: إنّ النفس لوكان كمالاً مفارقاً لكان كالرّبّان للسفينة وكان يجوزأن يدخل ويخرج مثل مايدخل ويخرج الرّبّان. وذلك أنّه ليس إذا شبّه شيء بشيء من جهة فيجب أن يشبّه من كلّ جهة، ولا النفس تتوصف بالدخول والخروج، بل هي بذاتها في الجوهر مباين لكلّ مكان و مكانيّ. ولكن يقال: إنّه في هذا البدن، لأنّ تدبيره و تحريكه ومبادى إدراكه والقوى الفائضة منه مخصوصة بالبدن الذي إنّما وجدت هذه النفس مع وجوده وأنّ هذه العلاقة بينهما ثابتةٌ ماثبت الجسد. فاذا فسد البدن بقي ذلك الجوهر مفارقاً بحاله.

ولابمايقال: إنّه لوكانت مفارقة للبدن لماكان يتحد منها حيوان او انسان واحد كمايتحد أشياء من الصورة والمادّة، فنقول: إنّه بالحقيقة لايتحد من المادّة

والصورة شيء واحد من كل جهة، بل يتحد منهاشيء هو واحد بحدّه الكائن منهما اويفعله الذى يتم من صورته، وتكون الصورة مختصة فى تكمّلها بهذه المادّة، لكن اتّفق في الصورة المادّية أن لايتمّ منها هذا المعنى، إلاّإن يوجد فى المادّة منطبعةً، بل وجودها لايمكن إلاّ هٰكذا، إلاّأنّ حدوث شيء واحد منها يقتضى هذا.

فان كانت الصورة ليست مادّية، لكنّها تُكمل مادّةً، و يحدثُ من اختصاص فِعلِها به نوعٌ من مادّةٍ محسوسةٍ وصورةٍ معقولةٍ،فلاكبيرَ عجب. فانّ مفارقة الذاتين فى الجوهر ليست تمنع اتحاد ذات واحد. وكذلک إذا افترقافى ماسوى الذات، وكان هذا مكانيّاً وهذا غير مكانيّ، اوكلاهما مختلفين فى مكانيهما.

والعجب أنّ هذا قائل هذا القول يحمل هذا العقل الفعّال فيطبعه فى مادّة هذا الجسم ويجوّز منهما أن يحدث انسان كامل من جهة ماهو انسان كامل. والعقل الفعّال أبعد الأشياء من أن ينطبع فى المادّة.

وبعد ذلک فيجوّز أن يكون العقل الفعّال الغير المانّست والفاسد ولاالمتجزّى فى زمان واحد موجوداً فى أبدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيّؤ الذى للمزاح، فهو لايستغربُ هذا،ويستغربُ غيره.

ولابمايقال: أنّه لو كانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لايفسد بمفارقة النفس، كما انّ السفينة لاتفسد بمفارقة الربّان. فانّ السفينة انّما لاتفسد عند مفارقة الربّان بأنّ صورتها-التى لها بما هى سفينة-كونها بحيث تصدر منها ما اتحدت له، وليس لذلک المعنى اسم، وكذلک الجسد لايفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانيّة ويفسد كونه بحيث يصدرعنه افعاله من جهة ماهولاجسد فقط، بل حيوان او انسان. وهذه الصورةطبيعيّة ذاتيّة، وتلک العلاقة التى بين السفينة والربّان صناعيّة، وزوال المعنى الصناعيّ لايكون كزوال المعنى الطبيعىّ، وكذلک التأثير الواقع بزوال الربّان لايكون ظهوره فى جوهر السفينة كالتأثير

الواقع بزوال النفس.

وبالجملة لايجب أن نشتغل فيهذه الأشياء بالأمثلة، بل بالبراهين، وقدبيّنا أنّ قوّة العقل بجوهر غير جسدانيّ ولامنطبع في جسدٍ، ونسميّه نفساً ناطقةً.

## [فصل ١١]

## في أنّ النفس الناطقة كيف تكون سبباً للقوى النفسانيّة الأُخرىٰ فينا

وهذه النفس الناطقة هي سببٌ أيضاً للنفس الحسّاسة و النامية والمحرّكة في الانسان،وإن كان سببها في غير الانسان غير هذه النفس،وهو العقل الفعّال. على أنّ العقل الفعّال أيضاً سببٌ مع نفس الانسان لسائر القوى التي في الانسان. ومثال ذلك أنّ من شأن النار اذا وَجدت كوّةً اومنفذاً في بيتٍ أن تضيء اوتسخّن هواه.

فان اتّفق أن كان البيت من التهيّؤ بحيث يشتعل فيه سراج اوينفذ جوهره نارٌ، فحينئذٍ يكون النور والحرارة فيه من الخارجة والداخلة معاً. فماكان من الأبدان المتكوّنة ذواتِ الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعّال جوهراً مثله بالقوّة بل آثاراً منهٌقَبِلَ القوى النفسانيّة فقط بحسب تهيّؤه؛ و ماكان بحيث يمكن أن يقبلهذا الجوهر قَبِلَه، فحدث من ذلك الجوهر ومن العقل الفعّال معاً فيه القوى النفسانيّة.

## [فصل ١٢]

## في أنّ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن

ونقول: إنّ هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانساني، و ذلك لأنّ الأنفس الانسانيّة كثيرة بالعدد، وهي جواهر غير هيولانيّة؛ فكثرتها إمّا أن تكون لذاتها اولعلّة المادّة والهيولىٰ.

فان كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف ذواتها فالفرق بين الأنفس الانسانيّة بالفصول، وظاهرٌ أنّ هذا محالٌ. بل الأنفس الانسانيّة نوعٌ واحدٌ. فينبغي

أن يكون اختلافها بسبب الابدان التي لها، ولأجلها تكثّرت. ثم إذا تكثّرت في الحدوث معها صار لكلّ واحدٍ منها ذاتٌ على حدةٍ، وأيضاً اكتسبت هيئآت مادّية بها تتغاير.

وإن كان تكثّر نفس زيدٍ و عمروٍ بسبب المادّة، فامّا أن يكونَ ذلك بدنا زيد و عمرو وإمّا أن لايكون. فان لم يكن بدنا زيد وعمروٍ وجب ان يكون بدنا انسانين آخرين قبلهما، فانّه لايمكن أن يقال انّ سبب تكثّر هما أبدانٌ قبل أبدانٍ بلانهايةٍ، لابدنازيدٍ و عمروٍ، فانّه إن كان حالُ بدنين لهما حالَ بدني زيد و عمروٍ فليس ولاشيء من الأبدان سببَ تكثّرهما، إذكاناقبل كلّ بدنين همامتكثّرين مختلفين، بل يجب أن يكون بدنان لامحالة هماعلّتا تكثّرهما. فأنّ الأمر الجزئيّ علّتهُ أمر جزئيّ والأمر الكلّيّ علّتهُ أمر كلّيّ. فتكثّر النفس الانسانيّة على الاطلاق لتكثّر الأبدان الانسانيّة على الاطلاق. وامّا تكثّر هذين النفسين فلتكثّر هذين البدين لاغير، فقد وجب أنّ النفس الانسانيّة علل تكثّرها أبدان انسانيّة. فلايجوز أن توضع سابقةً لتلك الأبدان وإلاّ لم تكن متكثّرة ولم تكن نفس زيد غير نفس عمرو، وكلّ واحد ليس لمعظم، ولايجوز أن ينقسم إلى اثنين متفرّقين البتّة. فوجبأنلايصير فيالحال الثانية نفسزيد غيرنفس عمرو، ولابالعدد.وهذامحال.

فقدبان أنّ الأنفس الانسانيّة حادثة مع حدوث الأبدان الانسانيّة، ولايجوز أن يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت، بل هو على المجرى الطبيعيّ، لأنّ الأمر الاتّفاقيّ لايكون دائماً اواكثريّاً، وهذا دائم لكلّ نفس.

فبيّن أنّه كما يتولّد بدن إنسان على المزاج الخاصّ بالانسان فيتولّد معه نفس انسانيّة علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علّةٌ.

## [فصل ١٣]

## في منع التناسخ

وإذاكان هكذا فلايجوز أن تكون النفس التي تفارق تعود فتدخل بدناً آخر

من الناس. فانّ البدن الحادث يحدث له معه نفس، فان صار له نـفس أُخرىٰ صار ذلک الانسان ذانفسين، لكن كلّ انسان انّما هوذونفس واحدة، ولايشعر إلاّ بنفس واحدة، وإن كانت له نفس أُخرى لايشعر بها ولايحدث له منها فائدة فليست تلک نفساً له، لأنّ كون النفس في البدن ليس أنّـها تـودع زاويـة مـن البدن، اويكُون عرضًا في جزء من البدن، بل على أنّها مـدبّرة للبدن مستعملة له. فـقدبان و وضح أن الانفس الانسانيّة حادثة وباقية بعد المادّة بلاكرور في الأبدان ولاتناسخ.

## [فصل ۱۴]

## في الدلالة على السعادة الآخريّة الحقيقيّة وأنّـها كـيف تـتمّ بـالعقل النظريّ والعمليّ معاً، وأنّ الأخـلاق الرديّـــة كـيف تضادّها، ولم امـسر نسابالعدالة، والاشارة إلى الشقاوة التى تقابلها

والذى بقي علينا أن نوضحه أحوال الأنفس بعد المفارقة، ويجب أن نـقدّم لذلک مقدّمات فنقول: إنّ لكلّ قوّة فعلاً هو كمالها، وحصول كـمالها سعـادتها، و كمال الشهـوة و سعـادتها هو اللذّة، وكـمال الغضب وسعـادته هو الغلبة، والوهم الرّجاء والتمنّي، والخيال تخيّلُ المستحسنات. وكذلک كمال الأنفس الانسانـيّة أن يكون عقلاً مجرّداً عن المادّة وعن لواحق المادّة، فـانّ النفس الانسانيّة ليس فعلها الذى يختصّ بها ادراکَ المعقولات فقط. بلهابمشاركة البدن أفعال أُخـرىٰ لهابحسبها سعـادات، وذلک اذاكـانت هى على مـاينبغى، وذلک أن تكون تـلک الأفعال سائقة الى العدالة.

ومعنى العدالة أن تتوسّط النفس بـين الأخـلاق المتضادّة فـيما تشتهـى ولاتشتهي، وفيما تغضب ولاتغضب، وفيما تدبّربه الحياة ولاتدبّر

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقـة مـن جهـة انـقيادها للبدن و غير انقيادهاله. فانّ العلاقة التى بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً، والبدن بالقوّة البدنيّة يـقتضي أمـوراً، والنفس بـالقوّة العقليّة تـقضى أمـوراً مضادّة

لكثيرمنها.

فتارةً تحمل النفس على البدن فتقهره، وتـارةً تُسلّم للبدن فـيمضي البدن في فعله. فاذا تكرّر تسليمه له أحدث ذلک في النفس هيئة إذعانيّة للبدن حتّى أنـه يعسر عليه بعد ذلک ماكان لايعسر قبل من مـمانعته وكـفّه عن حسركته. وإذاتكرّر منعه له حدث في النفس هيئة غالبة يسهل بذلک عليه من معاوقة البدن فيما يـميل اليه ماكان لايسهل قبل.

وإنّمايقع هيئة الاذعان وقوع أفـعال مـن طـرف واحـد فـي التقصير والافراط، وإنّماتقع هيئة الاستيلاءبان يـجري الأفـعال على التوسّط، فلايمكن إيجاب شيء بعد سلب شيء، فانّ الفاتر مثلاً لاحارّ ولابارد بـالحقيقة. فـانّ الهيئة الاستيلا ئيّة ليست هيئة غريبة من جوهر النفس، بل من طبع التجرّد والتفرّد عن المادّة ولواحق المادّة، والهيئة الاذعانيّة هي الغريبة المستفادة من المادّة المضادة لماعليه مقتضى جوهر النفس.

فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصّها هو صيرورتها عالما عقليّاً، وسعادتها من جهة العـلاقة التي بـينها وبـين البدن أن يكون لهـا الهيئة الاستيلائية.

ثم اللذّة تـتبع الادراک لاحصول الكمال، بـل اللذةّ هي إدراک الملائم. فـاللذّة الحسيّة هي إدراک الملائـم الحسّي، ويـجب أن يكون بـغتةً. وذلک أنّ الحسّ إنّما يحسّ بالخلاف، ولايحسّ شبيه الآلة في الكيف. فـاذا استقرّ الكيف الحسّي في الآلة لم يحسّ بها من الوارد عليها. فـانمّا يكون إذا قـبل الاستقـرار، ولهذا تكون اللذة الحسيّة هي الحسّ بالملائم بغتةً. وأمّا الملائم الحسّي فاذاوصل و وجد ولم يحس لم يكن لذّة. فكذلک الغلبة إذاوقعت ولم يحسّ بهالم تكن لذّة.

وقدأخطأ من ظنّ أنّ اللذّة الحسيّة هي الرجوع الى الحـال الطبيعيّة. فـاذا بلغت لم تكن لذّة. فانّ هذا ليس بلذّة، بل سبب فـي بـعض الأشياء لوقـوع اللذّة،

لكنّ اللذّة هی الاحساس بذلک الرجوع من جهة ما ذلک الرجوع ملائم. و بالجملة فانّ اللذة الحسيّة هی الاحساس بالملائم، وكذلک كلّ لذّة وملائم كلّ شیء هو الخيرُ الذی يخصّه، والخيرُ الذی يخصّ الشیء هو كماله الذی هو فعله، لاقوّته.

فملائمُ النفس الناطقةِ تعقّلُ الخير المحض والموجوداتِ الكائنةِ عنه علی النظامِ الذی يجعلها فی واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحق وتعقّل ذاته. فادراکُ النفس الناطقةِ لهذا الكمالِ هو لذّتُها.

وقد يجوزُ أن يكون الكمال الذی للشیء بالطبع قديصل إليه ويحصل له ويدر كه، فلا يلتذّبه، او يشتهی ويلتذّ ماليس بالحقيقة لذيذاً لسببٍ خارج، لأنّ هذا أمرٌ غريبٌ غيرُ ذاتیّ له، فسببهُ عارضٌ غريب، لامحالة. وهذا مثلُ ما أنّ الحاسّة الذوقيّة إذا عرض لها آفةٌ لم تستطب الحُلوَ، ولم تلتذّ به، وربّما اشتهت من الطعوم ماليس لذيذاً بالحقيقة. وكذلک الشمُّ للروايح. والسّبب فی ذلک أن لاتشعر بالملائمة.

وكذلک ليس بعجيبٍ أن لاتستلذُّ النفسُ الناطقةُ بمايحصل لهامن كمالها، وتستلذُّ غير ذلک، إمّا لمرض نفسانیّ، وإمّا لِلبدن الذی يقارنها.

وكما أنّ الآفة إذازالت عن الحاسّة عادت الی مالها بالطبع، فكذلک مقارنة النفس للبدن إذابطلت ورجعت النفس إلی جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة مالايمكن أن يوصف اويقاس بهاللذّة الحسيّة، وذلک لأنّ اسباب هذه اللذّة أقوی واكثر والزم للذات.

فامّا قوّتها، فلأنّ الادراک عقلیّ محصّل لحقيقة الشیء الملائم والخير الخاصّ بالمدرک. وأمّا الشهوانیّ فادراكه ظاهریّ غير متوغّل إلی حقيقة الشیء الملائم، بل إنّما يصل إلی ظاهره وبسيطه، وكذلک مايجری مجراها. ولأنّ المدرک والمنال ليس مأكولاً اورائحة او ماأشبهها بل الشیء الذی هو البهاء

المحض والخير المحض والذى عنه يفيض كلّ خيريّة وكلّ نظام وكلّ لذّة، وكذلك مايعدّ من الجواهر الروحانيّة الملكيّة التى هى معشوقات بذواتها.

وأمّا اكثر، فلانّ مدرك العقل هوالكلّ ومدرك الحسّ بعض من الكلّ، والحس بعض الأشياء المحسوسة ينافيه وبعضها يلائمه، والعقل وكلّ مدرك معقول يلائمه ويكمل ذاته.

وامّا ألزم للذات، فلأن الصور المعقولة التى يعقلها العقل تصيرذاته، فيرى ذلك الجمال لذاته، والمدرك أيضاً ذاته،فالمُدرك والمُدرَك راجع كلّ واحد منهما على الآخر، فوصول سبب الالذاد الى المستلذّ أشدُّ وأوغلُ فى ذاته. وهذه اللذة شبيهة باللذّة التى للمبدأ الأوّل بذاته و بادراك ذاته، وللروحانيين.

ومعلوم أنّ اللذّة التى لها والسعادة فوق لذّة الحمار بالجماع والقضم. ونحن لانشتهى هذه اللذّة بالطبع، بل بالعقل، ولانحنّ إليها ولانتصوّرها. وإن كان البرهان والعقل يدعوان إليها.

ومثلنا فى ذلك مثل العنّين، فانّه لايحنّ الى لذّة الجماع ولايشتهيه، لأنّه لم يجرّبه ولم يعرفه، وإن كان الاستقراء والتواتر يعرّفه وجود ذلك ويدلّه على أنّ هاهنا للجماع لذّةً. فكذلك حالنا فى اللذّة التى نعرف وجودها ولانتصوّرها.

ولوكنّا نتصوّر كيفيّة ملائمة المعقولات للنفس او نشعربها، لكنّا لاندركها إلاّ ويحصل لنا هذه اللذّة والسعادة،ولكنّا لاندركها ولاندرك الملائمة التى لها من جهة الشعوربها بسبب المادّة. فاذا فارقنا البدن وكنّا قدحصل لنا العقل بالفعل وكنّا بحيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمالَ القبول، طالعنا دفعةً المعشوقاتِ الحقيقيّةَ واتّصلنا بها، ولم يكن لنا نظر البتّة إلى ماتحتنا من العالم الفاسد، ولا ذكرنا شيئاً من أحوالها، وحصلنا فى السعادة الحقيقيّة التى لايمكن أن توصف.

ونحن فى الدنيا وفى البدن قد نلتذّ ببعض اللذّة بادراك الحقّ، إلاّ أنّها

ضعیفة خفیّة خاملة لعلّة البدن، وإنّما یمکننا أن نتوصّل إلی هذه السعادة إذا فارقنا البدن علی الحقیقة. وإنّما یکون مفارقتناالبدن علی الحقیقة إذا فارقنا ولیس فینا هیئة بدنیّة ممّا یحصل علی سبیل الاذعان، فأنّا فی الدنیا لم نکن مستغرقی الأنفس فی الأبدان وکان البدن مع ذلک یعوقنا عن الشعور بلذّة الکمال الذی نکتسبه من غیر مخالطة ولا ملابسة، بل بسبب الهیئات التی للنفس مع البدن وللاقبال الذی للنفس علی البدن. فاذا فارقت النفس البدن و معها تلک الهیئات بأعیانها کانت کأنّها غیرُ مفارقة، فهذه الهیئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن، ومع ذلک فیحدث نوع من الأذیٰ عظیماً، وذلک لأنّ هذه الهیئات مضادّة لجوهر النفس غریبة، وکان إقبال النفس علی البدن یشغل النفس عن الاحساس بمضادتّها. والآن إذزال ذلک الاقبال فیجب أن تحسّ بمایضادّها فتتأذیٰ به أشدّ أذیً.

وهذا نظیرٌ لمن به آفة او مرض وله شغل شاغل فیغفل عنه. فاذا فرغ عن ذلک أحسّ به، ولکن لأنّ هذه الهیئات غریبةٌ فلایبعد أن یکون ممّایزول علی الدهر. ویشبه أن تکون الشرائع جاءت بمثل ذاالمعنی، فقیل: «إنّ المؤمن الفاسق لایخلّد فی العذاب».

وأمّا النقص الذاتی للشاعر به فی‌الدنیا والکاسب شوقاً لنفسه إلیه، ثم تارک الجهد فیه لیکتسب العقل بالفعل اکتساباً تامّاً، والمعسوّل علی العصبیّة والجحد: فهی الداء العیاء. والألم الکائن عنه بازاء اللذّة الکائنة عن مقابله.

وکما أنّ اللذة الآخریّة أجلُّ من کلّ إحساس ملائم، من مزاج او التیام تفرّق اتصال، کذلک ذلک الألم أشدُّ من کلّ إحساس بمناف من مزاج ناریّ او زمهریریّ، او تفرّق اتّصال بکلّ ضرب وقطع. ونحن أیضاً لانتصوّر ذلک الألم للمعنی الذی قررّناه. وکما أنّ الألم الحسّی هو الاحساس بالمنافی بالشوق والحرکة إلی ضدّه ،کذلک هذا الألم.

وكما أنّ الخَـدِرَ لآفـة عرضت له لايحِسّ بـالسبب المولم، والمريضَ لايشتهي الطعامَ وإن كان به جـوعُ بـوليموس وهو لايشعـر به، فـاذا زال السببُ أحسّ بالشوق الطبيعيّ الذي له الى راحته وعذابـه وسعـادته؛ كـذلک النفس في البدن لايشتدّ منها الشوق الى قوّة كما لهـا الذي يـخصّها بـعدالتنبيه له إلاّ اذا فارق البدن وخلا بماله في جوهره.

واعلم أنّـه كـما أنّ الصبيان لايـحسّون بـاللذات والآلام التي تخصّ المدركين ويستهزؤون بهم، وإنّـما يستلذّون مـا هو بـالحقيقة غير لذيـذ ويكرهه المدركون، كـذلک صبيان العقـول، وهم أهل الدنـيا والبدنـيّون، عند مدركي العقول، وهم الذين تخلّصوا عن المادّة.

## [فصل ۱۵]

## في السعادة والشقاوة الوهميّة في الآخرة دون الحقيقيّة

وأمّا الأنفسُ الجاهلةُ فـانّها إن كـانت خيرةً ولم يـحدث فـيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فانّها اذا فارقتِ المادّة بقيت، لأنّ كـل نـفس ناطقةٍ باقيةٌ، ولم تتأذّ بالهيئات المنافية، وحصل لها السعادةُ الظنّيّةُ. فـان رحمة الله واسعةٌ، والخلاصَ فوقَ الهلاکِ.

قال بعض أهل العلم[۱]، ممن لايجازف فيما يـقول، قـولاً مـمكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيّون، وليس لهم تعلّق بـما هو أعلىٰ مـن الأبـدان، فيشغلهم التزامُ النظر اليها والتعلّق بـها عن الأشياء البدنـيّة، وإنّـما لأنـفسهم انهازينة أبدانهم فقط، ولاتعرف غير الأبدان والبدنـيّات، أمكن أن يُعلقهم نـوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّاة بهيئة الأجسام دون الأبدان الانسانيّة والحيوانيّة التي ذكـرنا، ولو تعلّق بها لم تكن إلاّ نفساً لهـا؛ فـيجوز أن يكون ذلک جـرماً سماويـّاً، لا أن

۱ ــ قال نصيرالدين الطوسي: وأظنه يريدالفارابي. (شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۵۵).

تصير هذه الأنفس أنفساً لذلک الجرم و مدبّرةً له ؛ فانّ هذا لايمكن، بل يستعمل ذلک الجرم لامكان التخيّل، ثم تتخيّل الصور التى كانت معتقدةً عنده وفى وهمه. فان كان اعتقاده في نفسه و في افعاله الخير و موجبَ السعادة، رأى جميلاً، فيتخيّل أنّه مات، وقبر، وكان سايرما في اعتقاده للأخيار.

قال: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة والأبخرة، مقارناً لمزاج الجوهر الذى يسمّى روحاً، الذى لايشكّ الطبيعيّون أنّ تعلّق النفس به، لا بالبدن، وأنّه لوجاز أن لا يتحلّل ذلک الروح مفارقاً للبدن والأخلاط، ويقوم، لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانيّة.

قال: وأضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهميّة أيضاً، ويتخيلون أنّه يكون لهم جميع ماقيل في «السنّة» التى كانت لهم من العقاب للأشرار؛ وإنّما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة والشقاوة، بسببٍ أنّ التخيّل والتوهم إنّما يكون بآلةٍ جسمانيّةٍ.

وكلٌّ صنفٍ من أهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو جنسه بعده به.

والسعداء الحقيقيون يتلذّذون بالمجاورة، ويعقل كلّ واحد ذاته و ذات مايتصل به، ويكون إتصال بعضها ببعض، لاعلى سبيل اتصال الأجسام، فتضيقُ عليها الأمكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول، فيزداد فسحةً بالازدحام.

## [فصل ١٦]

## الشروع في ذكر النبّوة وأنّ الانبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلّم بشريّ

الناس المستحقون لاسم الانسانيّة همالذين يبلغون فىالآخرة السعادةَ الحقيقيّة، وهؤلاء على مراتب أيضاً. وأشرفهم وأكملهم الذى يختصّ بالقوّة

النبويّة. والقوّة النبويّةُ لها خواصٌ ثلاثةٌ، قد تجتمعُ فى انسانٍ واحدٍ، وقدلا تجتمع، بل تتفرّق.

فـالخاصّة الواحـدةُ تـابعةٌ للقـوّة العقليّة، وذلک أن يکونَ هذا الانسانُ، بحدسه القوىّ جدّاً،من غير تعليم مخاطبٍ من الناس له، يتوصل مـن المعقـولاتِ الاولىٰ إلى الثانية فى أقصر الأزمنة، لشدّة اتصاله بالعقل الفعّال. أمّـا أنّ هذا وإن كان أقليّاً نادراً فهو ممكنٌ غيرُ ممتنع، فبيانه بما أقول:

إنّ الحدسَ ليس ممّايدفعه العقلاءُ. والحـدسُ هو التفـطّنُ للحـدّ الاوسط من القياس بلا تعليم. واذا تأمّل الانسانُ فانّ جميع العلوم جـاءت بـالحدس، فـهذا حَدَسَ شيئاً، وذلک الآخر تعلّم ما حدس هذا، وحَـدَسَ شيئاً آخـر. کـذلک، حتّىٰ بلغ العلمُ مبلغه؛ فکلُّ مسألةٍ فالحدسُ فيها جائزٌ، والنفسُ القويّةُ فحدسُ کلّ مسألةٍ عليها جائز، ليس بعضُ المسائـل أولىٰ مـن بـعض. ثـمّ مـن الأنـفس مـاهو کثيرُ الحدس، ومنه ما هو قليلُ الحدسِ.

وکما أنّ النقصان فى الحدسِ ينتهي الى عدم الحدسِ، فيکونُ واحـدٌ مـن الناس لاسبيل له إلى حدس شيء او تعلّم، بل ويکون ممّن لايمکنه أن يـعلم شيئاً، لضعفِ قوة ذهنه؛ کذلک يمکن أن يکونَ فى طـرفِ الزّيـادة مَـنْ يَـحدُس اکثر الأشياء او کلّها، حدساً لقوّة نفسه، لأنّه ليس لقوّة الذهن حـدٌّ لا يـجوزُ أن يـتوهّم ازيدُمنه، إلى أن يکون حادساً لکلّ معقول، وهنالک تکون النهاية.

وکما أنّ الحدسَ أيضاً قديقع فى زمان أطـول وفکرة أطـول، وقـديقع فـى زمان أقصر وفکرة أقصر، فکـذلک قـديمکنُ أن يکون للحـدس القصير حـدّ اوقريبٌ من الحدّ، وللطويل حدّ اوقريبٌ من الحدّ.

فبيّن من هذا أنّه ليس يمتنعُ أن يوجد مـن أشخـاص الناس من يَـحدُسُ المعقولاتِ کلّها او اکثرها فى أقصر الأزمـنة، فـيستمرُّ من الأوائـل العقليّة إلى الثوانى العقليّة على سبيلِ الترکيبِ استمراراً نافذاً.

ولا يبعدُ أن يكونَ مثلُ هذه النفسِ قويّةً غيرَ مذعنةٍ للطبيعة، وممتنعةً على المجاذبات الشهوانيّة والغضبيّة إلاّ على ما يحكُم به العقلُ.

فهذا هو أشرفُ الأنبياء وأجلُّهم، وخصوصاً إذا انضمّ، إلى خاصيّته هذه، ساير الخواصّ التى أذكرها. وهذا الانسان كأنّ قوّتهُ العقليّةَ كبريتٌ والعقل الفعّال نارٌ فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النّفسُ التى قيل لها: «يكاد زيتُها يضيءُ ولولم تمسسه نارٌ، نورٌ على نورٍ».

## [فصل ١٧]

## في أنّ الوحيَ بالمغيباتِ كيفَ يكونُ، والرؤيا الصادقةُ كيفَ تكونُ، وبماذا تفارقُ النبّوةُ الرؤيا

وأمّا الخاصّةُ الاخرىٰ فهى متعلقةٌ بالخيال الذى للانسانِ الكاملِ المزاج. وفعل هذه الخاصّة هو الانذارُ بالكائنات، والدلالةُ على المغيباتِ؛ وقديكونُ هذا لاكثرِ الناس فى حالِ النومِ بالرؤيا. وأمّا النبىّ فانّما يكونُ له هذه الحالُ فى حال النوم واليقظةِ معاً.

فامّا السببُ في معرفةِ الكائناتِ فاتّصالُ النفس الانسانيّة بنفوس الأجرام السماويّة التى بان لنا فيما سلف أنّها عالمةٌ بما يجري فى العالم العنصرىّ، وأنّ ذلك كيف هو، وأنّ هذه الأنفس في الأكثر إنّما تتصل بها من جهةِ مجانسةٍ بينهما، والمجانسةُ هى المعنى الذى هناك يقرب إلى مهمّات هذه.

فاكثُر مايرىٰ ممّا هناك هو مُجانس لأحوال بدن هذه النفس او من يقرب منه، وإن كانت تتّصل اتصالاً كليّاً فانّما يتأثر منها فى الاكثر تأثراً اكثرياً كان يقرب من هممها. وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال، وباستعمالهما فى الأُمور الجزئيّة. وامّا الاتصال العقلىّ فذلك شىء آخر، وليس كلامنا فيه.

ثمّ الخيالَ يقطعه عن خاصّ أفعاله فى اليقظة شيئان: أحدهما دونه، وهو الحسّ، فانّ النفس والحاسّ المشترك إذا أقبلا على الانفعال من

المحسوسات أعرضتا عن الخيال. وجَذَبتا الخيال اليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاصّ، فلم يكن للخيال فعل قويٌّ. والثاني فوقه، وهو العقل، فانّ العقل لايُمَكِّنُ الخيالَ من الاشتغال بفعله الخاصّ، لاستعماله ايّاه آلةً لنفسه دائماً، وبهذا لايتمكن التخيّل من الاقبال على الصور غير الموجودة.

واذا سكن فعل أحد الشيئين قوى الخيال. امّا الحسّ،فاذا تعطّل فعله عند النوم، وامّا العقل، فاذا لم تصلح الآلة لاستعماله لها لسوء المزاج. ولهذا يتخيل الحاسّ أموراً ليست، فيقوى ذلك في خيالهم، حتّى يكون حاله حال الموجود والمأخوذ من الحسّ. فينعكس الصور الخياليّة الى الحاسّة المشتركة فتتصوّر فيها، فنكون كأنّها مشاهدة. فانّ الحاسّة المشتركة قد تقبل الصور من الحواسّ الجزئيّة، وقد تقبل من الخيال والوهم، فاذا حصلت فيها صورةٌ وتأكّدت انعكست إلى الحواس الجزئيّة، فصارت فيها بالحقيقة وكأنها مشاهدةٌ من خارج.

ولولا هذا لَم يتخيّل للممرورين ماليس. فلأنّ الحسّ شاغلٌ للنفس بما في المحسوساتِ عن الرّجوع إلى ذاتها، وشاغلٌ أيضاً للخيال بما يُورِدُه عليه عن الانفرادِ بقوّة فعله.

كان الأكثر من الناس غير متّصلين بالأنفس السماويّة في حالِ اليقظة، بل كالمحجوبين عنها. فاذا ناموا فربّما وجدوا فرصةً لذلك،وربّما كان في الخيال إذا كان من أُمورٍ سالفةٍ او اشتغالٍ بمحاكاةِ أحوالٍ مزاجيّةٍ، فسيجذب النفسَ إلى باطلها ويقطعها عمّا لها في الطبع أن تتصل به. فان وجدت فرصة شاهدت الأحوالَ التي من هذا العالم في ذلك العالم، فربما أخذها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها، وهذا يقبل أيضاً. ففي أكثر الأمر يأخذ الخيال ويحاكي كل ماشاهد من ذلك بأشباهٍ وأضدادٍ، على ما هو فعله بالذات.

وربّما لم يشتغل النفسُ بذلك بل حفظ ما رأى بعينه وربّما اشتغل بذلك فحفظ ما تخيّل ولم يحفظ ما رأى. ثمّ المعبّر يُخمِّنُ ويَحدُسُ أنّ هذا الخيال

حكايةً عن أيّ معنيً يمكنُ، كما انّ الانسانَ ربّما فكّر فـي شيء فشغله الخيالُ عنه وانتقل الى غيره، واستمرّ في ذلک شيئاً بعد شيءٍ حتّىٰنسي الانسان أوّلَ فكرته. فاذا قصد ليذكر أخذ يـرجعُ بـالعكس أنّ الذى يتخيّله فـي الخيال عن أىّ شيء لاح له، وذلک أيضاً عن أيّ سببٍ وقع فى وهمه، فلا يزالُ يـرجعُ القهقرىٰ، حتّىٰ يبلغَ أوّلَ فكرتِه.

## [فصل ۱۸]

## فى الامور العظيمة التي يراها ويسمعها الأنبياء وهى محجوبة عن إحساسنا

فمن كان خيالهُ قويّاً جداً ونفسُه قويّةً جدّاً لم تشغله المحسوساتُ بـالكليّة ولم تستغرقه، وفَضُلَ منه ما ينتهزُ الفرصةَ من الاتصال بذلک العالم وأمكنه ذلک فى اليقظة واجتذب الخيال معه فرأى الحقّ وحفظه. وعمل الخيال عمله، فـخيّل مايراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخيّل شبحاً لايـمكن ان يـوصف حاله، وبعضه كلاماً محكياً على التمثيل الذّى يجرى اليه الخيال مرموزاً لايكون أحسن منه. فربما يؤدّى كلاهما اويؤدّى أحدهما اويـؤدّى واحد الى خـاصىّ و واحد الى عامىّ.

وليس تخيّلُ النبيّ يفعل هذا فـى الاتصال بـمبادى الكائـنات، بـل عند سطوع العقل الفعّال وإشراقه على نفسه بالمعقولات، فيأخذ الخيال ويتخيل تلک المعقـولات ويصوّرها فـي الحس المشترک فـيرى الحسُّلله عظمة وقـدرة لاتوصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً.

## [فصل ۱۹]

## فى أنّ الممرورين كيف يتفق لهم أن يخبروا عن المغيبات

ويتّفقُ للممرورينَ شيءٌ من الانذار بـالكائناتِ، وذلک لأنّ مـزاجَهم ردىّ وخيالَهم قوىّ بسببِ اليبسِ، الغالبِ على مزاج روحِهم الذى فى الدماغ، الملطِّفِ المجفِّفِ إيّاه.

فلو داءة مزاجهم تبطل المقاومةُ التى تقعُ من العقل النظرىّ للخيال، فيقوى الخيال حتّىٰ لايكادُ يُذعِنُ للحسّ و حتّىٰ أنّ ذلک الانسانَ يمرُّ به شىءٌ ولايراه، ويسمعُ صوتاً فلايحسُّ به.

ثم يكونُ إحساسُه أيضاً ضعيفاً، لفسادِ مزاجِ الاتِ الحسّ، فلا يمانع الخيال كثير ممانعةٍ. والخيالُ لايمانعُ النّفسَ بما هو خيالٌ عن الاتصال بالعوالم العالية، بل يجيبُ إليه، ويشتهي أن يحدثَ في النفس أمرمّا فيتخيّله، ولكن إنّما يمانعه إذا شغله شاغل من حسّ، او أهمّه مهمٌّ من تخيّل.

وامّا إذالم يشغله شاغل ولم يستولِ عليه تخيّل، بل كرهتِ المعانى التى كانت تشغله وتهمّه من المتخيلات ومَلّتْها، فانّ لكل قوّةٍ ملالاً ولم يكن الحسّ وحده قوىّ الاستيلاء عليها، أمكن أن تجد النفسُ منه فرصةً وخلاصاً من الشاغلات، ويلزم هذا الخلاصَ أن يتصل بالعالم السماوىّ، فانّ ذلک مبذولٌ له وفى سحه مالم يعق عائق، فحينئذ يشاهدُ أُموراً من أحوال ذلک العالم. وليس هذا لشرفِ هذا الانسانِ، بل لخساسته، فانّه فى يقظته كالنائم غفلةً وعدمَ عقل.

## [فصل ٢٠]

## فى كيفيّة جوازكون المعجزات والكرامات المختصّة بالأنبياء وفىالعين والوهم

وأمّا الخاصّة الثالثة التى لنفس النبى فهو تغييرها الطبيعةَ، لأنّه يمكن أن من القوّة بحيث يصدر عن أوهامها فى غير أبدانها ما قديصدر من اكثر الأنفس فى أبدانها من التغييرات التى هى مبادٍ للاستحالاتِ العظيمةِ إلى الخير والشر، وللحوادث التى لها فى الطبيعة أسبابٌ، كالزلازل والرياح والصواعق، وقد قررّنا، قبل، هذا المعنى.

ثمّ من شأنِ الأنفس أن تحدث منها فى أبدانها حرارة قويّة، بالفرح، تكونُ سبباً لدفع كثير من الآلام؛ وبرودةٌ قويّةٌ، بالغم والخوف، تكونُ سبباً للأمراض، بل

للهلاک.

وقد تكونُ الأوهامُ النفسيّةُ أسباباً لرياح تحدثُ و حركاتٍ بغير اختيار تحدثُ. ومادّةُ الأبدان العنصريّة كلّها في الأصل واحدٌ، والعنصر لجميع ذلک قابلٌ، فان كان الفاعلُ قويّاً أطاعه العنصر لا محالة، وقد قررنا أنّ للنفس أن تفعلَ في العنصر شيئاً على مجرىٰ فعل الطبيعةِ، ولكن بالأسباب الطّبيعية المتقادمة.

فلا يبعد أن يكون نفسٌ قويّة تجاوزُ بتأثيرها هذا بدنَها تكونُ حالها حال الأنفس التي ذكرناها، في فصلِ العناية والتدبيرِ،فليتذكر ذلک هاهنا.

ويشبهُ أن تكونَ العينُ خاصّةً نفسانيّةً من هذا البابِ، فانّ العينَ اعتقادُ وجود شيء مع اعتقاد أن لا وجوده أولىٰ، لندرته، فيتبع الوجود ذلک الاعتقاد، فدخل مزاج ذلک الشيء آفةٌ. والأوهامُ التي تنسبُ إلى بعض الأمم إن صحّت فعلى هذا السبيلِ، وهذا ممّا لا يبعد، وليس قياسٌ يُوجِبُ امتناعَه، بل القياسُ يُوجِبُ إمكانَه، وإن كان نادراً. وقد ذكر أفلاطونُ شعبةً من هذا في كتاب سوفسطيقا.

وهذا غايةُ ماأردنا أن نُودِعَه كتابَنا [هذا. وكأنّا] قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصارِ وعلى سبيل اجتنابِ البراهين الصعبة المبنيّة على تركيبات كثيرة القياس. وإن كانت من القوّة بحيثُ الأولىٰ أن تذكر، ولكن مُؤثر الايضاح والاختصارِ وتقريبِ البعيد إن مال إلى الأظهر فهو معذور.

ونسئل الله تعالى أن يُجنّبنا الزيع والزلل والاستبداد بالرأى الباطل واعتقاد العجب فيمانرى ونفعل. تم الكتاب، والحمدلله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين. علقه العبد الفقير إلى رحمةالله تعالى محمدبن عيسى بن على ابن هيّاج الطبيب، في ذي الحجة، سنة ثمانين وخمس مائة.

XXIV Nasir al-dîn Tûsî (1201 - 1274)
*Talkhîs al-Muhassal, edited* by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
*Nusûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R.A.*Mazlumi, with an article by J. Huma'î (1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl - 13th century)
*Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn,* Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981)

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)
*al-Shâmil Fi 'Usûl al-Dîn,* edited and Introducted by R. Frank (Tehran, 1981)

XXVIII A. 'Amirî
*Al-'Amad 'ala al-Abad,* edited and Introducted by E. Rowson (Beirout 1979)

XXIX J. Mujtabavî
*Bunyâd-i Hikmat-i Sabzavârî,* Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1980)

XXX Hasan Ibn-i Shahîd-i Thânî
*Ma'alim al-Usûl,* with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Theran, 1983)

XXXI Nasir Khusraw
*Zâd al-Musâfirîn,* Persian text edited by G.M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw
*Zâd al-Musâfirîn,* English translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî
*Sharh-i Qabasât,* edited by M. Mohaghegh (under pereparation)

XXXIV A. Lâhîjî
*Shawâriq al-Ilhâm fi Sharh i Tajrîd al-Kalâm,* edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXV Martin J. Mcdermott
*The Theology of al-Shaikh al-Mufîd* (d. 413/1022), translated into Persian by A. Arâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980 - 1037)
*Al-Mabda' wa al-Ma'âd,* edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII Al-Sayûrî (ob - 1423)
*Al-Nafi' yaum al-Hashr fi Sharh i bab al-Hâdî 'Ashr,* with Abu al - fath ibn i Makhdûm's commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXVIII H. A. Wolfson
*Philosophy of Kalâm,* Translated by A. Aram (under preparation)

XI T. Izutsu
*An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Gurar al - Farâ'id* (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd
*al-Qabasât*
Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavi Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî
*Aflatûn fi al-Islâm:* Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh
*Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i- Zakariyyâ-i- Râzî* (Tehran 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
*Kitâb al-Tahsîl*, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ*, ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)
*Jâvidân Khirad*, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvation with a French introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh
*Bist Cuftâr*, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
*Anwâr-i Jaliyyah*, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî (1414-1492)
*al-Durrat al-Fâkhirah*, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhîjî (ob. 1506)
*Divân*, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1976)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
*Divân*, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)
*Sharh-i Fusûs al-Hikmah*, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran 1980).

XXIII Sultân Valad (1226 - 1312)
*Rabâb Nâma*, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

## WISDOM OF PERSIA

### General Editor: M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
*Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah*
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
*Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")*
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
*Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah*
Vol. II: Persian and German introduction, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
*Kâshif al-Asrâr*
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
*Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî*
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
*al-Qabasât*
Vol.I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî
*Sarh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah*
Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XXXVI

-SERIES-

# WISDOM OF PERSIA

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

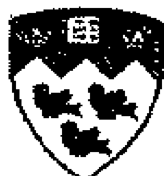
The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

**General Editor**

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by offset Press, Tehran-Iran


McGill University



Tehran University

**Institute of Islamic Studies**
In Collaboration with
**Tehran University**

# AL - MABDA' WA AL - MA'AD
# (The Beginning And The End)

By

**Ibn i Sînâ**

edited by

**A. Nûrânî**

Tehran 1984

IBNI SINA
980 - 1037

# AL - MABDA' WA AL - MA' AD